OBRAS
DE
ISMAEL QUILES S. J.

9

ARISTÓTELES

VIDA, ESCRITOS Y DOCTRINA



EDICIONES *Depalma* BUENOS AIRES

ARISTÓTELES

VIDA, ESCRITOS Y DOCTRINA

OBRAS DE

ISMAEL QUILES, S.J.

Vol. 1. — ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA IN-SISTENCIAL (1978).

1. Más allá del existencialismo (Filosofía in-sistencial).
2. Tres lecciones de metafísica in-sistencial.
3. La esencia del hombre.

Vol. 2. — LA PERSONA HUMANA (1980).

Fundamentos psicológicos y metafísicos.
Aplicaciones sociales.

Vol. 3. — INTRODUCCIÓN A LA FILOSOFÍA (1983).

Vol. 4. — FILOSOFÍA Y RELIGIÓN (1985).

1. Filosofía de la religión.
2. Filosofía del cristianismo.

Vol. 5. — FILOSOFÍA DE LA EDUCACIÓN PERSONALISTA (1981).

Vol. 6. — FILOSOFÍA Y VIDA (1983).

1. Filosofar y vivir (Esencia de la filosofía).
2. ¿Qué es la filosofía?
3. Ciencia, filosofía y religión.
4. Clasificación y coordinación de las ciencias.

Vol. 7. — PERSONA, LIBERTAD Y CULTURA (1984).

I. Libertad y cultura.
II. Persona y sociedad, hoy.
III. Libertad de enseñanza y enseñanza religiosa.
IV. La libertad intelectual del filósofo católico.
V. Los católicos y la Unesco.
VI. Universidad y cultura en Latinoamérica.
VII. Autocrítica de la educación norteamericana.

Vol. 8. — QUÉ ES EL CATOLICISMO (1985).

1. Qué es el catolicismo.
2. El catolicismo en la Argentina, hoy.
3. Estudios varios.

Vol. 9. — ARISTÓTELES (1986).

Vida, escritos y doctrina.

OBRAS DE
ISMAEL QUILES, S. J.

9

ARISTÓTELES

VIDA, ESCRITOS Y DOCTRINA

3ª edición





EDICIONES *Depalma* BUENOS AIRES
1986

ISBN 950-14-0009-3 (ob. compl.)
ISBN 950-14-0334-5 (vol. 9)

EDICIONES Depalma BUENOS AIRES

Talcahuano 494

PRESENTACIÓN

Esta obra fue escrita en 1944 para la Colección Austral (nº 167), de la Editorial Espasa-Calpe Argentina. Conforme a su finalidad, la redactamos en forma asequible a una mayoría culta de lectores. La pensamos y realizamos con gran respeto por el genio filosófico de Aristóteles, lo cual, ante todo, exigía el empeño de la mayor fidelidad a su pensamiento, tratando de reflejarlo con toda objetividad posible.

Hemos agregado la síntesis de un curioso estudio de A. Zürcher sobre La autenticidad del Corpus Aristotelicum, *que consideramos de interés histórico, y una breve bibliografía con las ediciones críticas más importantes de las obras del Estagirita.*

Buenos Aires, abril de 1986.



ÍNDICE



INTRODUCCIÓN

INTRODUCCIÓN

El nombre de Aristóteles nos sugiere la visión de un genio, que es a la vez el símbolo de todo un pueblo y de toda una civilización. No es extraño que los estudios grandes y pequeños, profundos y divulgadores sobre Aristóteles, las reediciones de sus obras, las versiones a todas las lenguas, hayan alcanzado un elevado número, que va creciendo constantemente y que crecerá más todavía con el correr de los siglos. Cuando pensábamos que Aristóteles estaba ya agotado, porque los grandes comentadores griegos, árabes y latinos habían escrito decenas de volúmenes in folio acerca de las obras aristotélicas; cuando pensábamos que ya no era posible llegar a nuevas conclusiones o dilucidaciones acerca de su pensamiento, modernamente se han renovado los estudios sobre su persona, sus obras y su doctrina en forma tal, que pueden llenar una copiosa biblioteca, a la que han contribuído investigadores de primera categoría.

He aquí por qué nos vemos en la necesidad de iniciar un trabajo, que en forma accesible a la mayoría de los lectores, pero a la vez fundado sobre los comentadores antiguos del maestro, sobre las interpretaciones más modernas, y también sobre el estudio directo de sus obras, que desde hace tiempo venimos manejando con especial empeño y admiración, ordene las principales facetas de la personalidad, los escritos y las doctrinas filosóficas de Aristóteles. Aun cuando existen trabajos sintéticos similares, como por ejemplo el Aristóteles *de Brentano, no siempre abarcan los tres aspectos en forma integral, y en todo caso siempre*

quedan nuevos perfiles que subrayar en la obra inmensa del Estagirita.

Era además una necesidad y no sólo una justa curiosidad de los numerosos lectores de la Colección Austral *tener a mano una obra de esta naturaleza. En esta afortunada Colección van ya reproducidas obras fundamentales de Aristóteles, como la* Metafísica, *la* Moral *y la* Política. *Faltaba, pues, un estudio de conjunto sobre el Estagirita, y es la que actualmente presentamos.*

El plan de la obra nos lo impone la materia misma de que vamos a tratar. En primer lugar debemos situar a Aristóteles tanto en el ambiente político de su época, como en la evolución precisa a que había llegado el pensamiento filosófico cuando entró en escena el discípulo del divino Platón; sobre este marco adquieren mayor sentido los datos biográficos del filósofo, que nos ha trasmitido principalmente Diógenes Laercio; completamos esta primera parte con un estudio sobre la génesis y naturaleza de los escritos aristotélicos. En la segunda parte, a la que damos la mayor amplitud por juzgarla especialmente útil e interesante, delineamos la doctrina aristotélica, de manera que los lectores puedan hacerse cargo en conjunto de la obra monumental del primer filósofo de Grecia.

En esta forma podemos abarcar al Aristóteles integral en una síntesis breve, pero suficientemente revestida para poder gozar del espectáculo altamente grato y evocador de la doctrina aristotélica, y justipreciar su verdadero valor, tanto en sí misma como a través de la influencia que ha ejercido en todo el pensamiento occidental.

PARTE PRIMERA

LA ÉPOCA Y EL HOMBRE

Capítulo I

GRECIA EN TIEMPO DE ARISTÓTELES

1. La época. — Cuando nació Aristóteles, el año 384 o 383 antes de Jesucristo, estaba Grecia en la cumbre de su esplendor militar, político y cultural.

Desde el siglo décimo la civilización griega se había extendido, no solamente por el Asia Occidental en sus costas del mar Egeo y del mar Negro, sino que se había trasladado hasta el sur de Italia y hasta el golfo de Marsella, y aun había establecido sus colonias en algunas playas de la península Ibérica, compitiendo con los fenicios en la fundación de factorías comerciales.

Pero el mayor esplendor político y literario lo alcanzó Grecia en los siglos VI y V antes de Jesucristo. En ellos, Esparta, primero, y Atenas, después, fueron los dos pueblos más eminentes de Grecia. Atenas llegó a su más perfecta estructuración política por la organización constitucional que le dio Dracón (621), y sobre todo, más tarde, Solón (594). Ellos prepararon la primera edad de oro de los pisistrátidas, durante el siglo VI. Pero todavía la gloria de Atenas iba a ser mayor en el siglo siguiente: las victorias obtenidas en las guerras médicas contra los persas, nos recuerdan los nombres de generales tan brillantes como Milcíades, Temístocles y Leónidas, defensor de las Termópilas y vencedor en Salamina. En este mismo siglo, Pericles, el vencedor de la batalla de Micaya, organizó fuertemente a Atenas, restauró y engrandeció su acrópolis. Atenas está

en su apogeo. Es el siglo en que florecen los grandes pintores como Zeuxis; los escultores Mirón y Praxíteles; los dramaturgos Esquilo, Sófocles y Eurípides. A fines del siglo v se inicia la descomposición política y militar de Grecia, que va a culminar durante el siglo IV y en vida misma de Aristóteles, cuando Atenas pierde definitivamente su independencia, bajo la espada de Filipo de Macedonia y de su hijo Alejandro Magno. Sin embargo, la cultura helénica sigue todavía durante el siglo IV una dirección ascendente. Recordemos los tres nombres máximos de la filosofía griega: Sócrates, Platón y Aristóteles. Recordemos el de Apeles, pintor de Alejandro Magno, y el de Praxíteles, cuyas estatuas de Venus, Diana y Mercurio señalan la cumbre de la perfección artística griega; el de Demóstenes, que levantó a Grecia contra la invasión macedónica; e Isócrates, el padre de la elocuencia griega.

El aspecto de la invasión macedónica nos es particularmente interesante porque se desarrolla a la vista de Aristóteles, durante su permanencia en Atenas como discípulo de Platón. Filipo II de Macedonia, con la excusa de favorecer al pueblo o de defender las ciudades menores contra los tiranos, va extendiendo su dominación por toda la Grecia a partir del 357 hasta su muerte, ocurrida el 336. En vano clamó Demóstenes, con sus discursos oratorios, las filípicas y las olintíacas. Levantaron ciertamente al caído pueblo de Atenas, obtuvieron brillantes victorias, pero al fin la astucia de Filipo y su victoria definitiva en Queronea, el año 338, le dieron el dominio definitivo de la Grecia.

Tanto Filipo como su hijo Alejandro Magno trataron con la mayor consideración a los vencidos, respetaron sus constituciones, y los hicieron entrar, con una sombra de igualdad, en una especie de alianza contra los persas. La suerte política de Grecia estaba sellada. Esta accidentada situación de Grecia en tiempo de Aristóteles debía ser espe-

cialmente útil para el Estagirita, porque le permitió acumular grandes experiencias acerca de la estructura política de los pueblos, y de las condiciones de su prosperidad y bienestar social.

2. LA FILOSOFÍA. — Si atendemos a la evolución a que había llegado el pensamiento griego, nuestra admiración subirá tal vez de límite. Si en el terreno político Grecia llegó a ser subyugada por la espada macedónica, en el terreno de la cultura y en el de la filosofía fue la maestra de sus conquistadores, como de todo el Occidente. La cultura occidental hasta los primeros siglos del cristianismo, siguió exactamente la misma dirección que la cultura griega. Cuando en 384 nacía Aristóteles, Sócrates elevaba el pensamiento filosófico hasta la cumbre de una investigación moral, desconocido hasta entonces por los filósofos presocráticos. Éstos, iniciando su investigación acerca de la naturaleza del Cosmos, habían librado ciertamente a Grecia de una concepción puramente religiosomitológica del Universo. Antes de Tales de Mileto no había existido ciencia propiamente tal en Grecia. Aristóteles nos dice con admiración hacia Tales, que él fue el primero que se preguntó acerca de la existencia de un primer principio de las cosas [1]. Las tentativas de los presocráticos fueron poco felices en sus conclusiones, pero libraron a la razón humana de las ataduras mitológicas en que hasta entonces había quedado entrelazada. Los continuadores de Tales de Mileto se dividieron en dos grandes escuelas, que después van a servir de base a Aristóteles para construír su síntesis genial de la metafísica. Son dos los nombres clásicos que se oponen entre sí: Parménides y Heráclito. El primero desconoce la existencia de los cambios en el Universo, fundado en la unidad con que concebimos el ser o la realidad. Por su

[1] *Metafísica*, L. I, c. 3.

parte, el segundo niega la unidad del ser, quedándose solamente en la percepción material y sensible, que se nos impone, de los cambios del Universo. Los atomistas, cuyo jefe era Demócrito de Abdera, intentaron una explicación del Universo a base estrictamente racional por combinaciones atómicas de la materia.

La diversidad y la oposición de tantas opiniones motivó el escepticismo de los sofistas. Los sofistas eran filósofos populares, que recorrían las ciudades enseñando preceptos morales, pero infiltrando un escepticismo absoluto y ridículo en la mentalidad griega. Es en este momento cuando entra en la escena Sócrates, el filósofo moralista, quien fustigando el escepticismo de los sofistas proclama la existencia de una ciencia verdadera, pero de una ciencia cuyo objeto principal es el hombre y cuyo constitutivo principal llega a ser la virtud misma. El "conócete a ti mismo" del Templo de Delfos fue el lema de Sócrates para poder llegar a obtener la verdadera sabiduría. Los numerosos discípulos que se reunieron en torno de Sócrates lo veneraban con una admiración que llegó a su colmo cuando le vieron beber la cicuta con la serenidad de un superhombre. Entre los discípulos de Sócrates, Platón reasumió la noción de ciencia, radicada en los conceptos universales. La teoría de las ideas platónicas es una gran concepción metafísica, que reviste a todo el mundo de una belleza y un idealismo mantenido simultáneamente dentro de las líneas de una sabiduría racional. Esta construcción tiende hacia el Cielo. Hacia ese lugar celestial, en donde existen las ideas ejemplares, los prototipos de la Verdad, de la Belleza y del Bien, así como de todas las demás ideas o formas que vemos realizadas en este mundo sensible.

La filosofía, que en los presocráticos se ocupaba del estudio del mundo, había pasado en Sócrates al estudio del hombre. Y en Platón se había elevado a una concep-

ción universal, de carácter teocéntrico, pero con el sello de una sabiduría racional. Se hallaba, pues, en un estado de desarrollo que podríamos llamar viril o muy cercano a la virilidad. Su método, estrictamente filosófico; sus conclusiones, sistematizadas; labor de cuatro siglos de ininterrumpidas investigaciones por llegar a una comprensión racional del Universo, del hombre y de Dios.

En este momento aparece la figura de Aristóteles.

CAPÍTULO II

EL HOMBRE [1]

1. BIOGRAFÍA GENERAL. — Era hijo de Nicómaco y había nacido en Estagira de Tracia. Su padre, médico del rey Amintas II de Macedonia, ocupaba una posición privilegiada, y aunque murió siendo Aristóteles de pocos años, su recuerdo hizo que Aristóteles durante toda su vida se hallara vinculado con la dinastía macedónica. Aristóteles quedó al cuidado de unos parientes que conservaron su no pequeña herencia. Muy pronto se trasladó a Atenas, donde durante veinte años asistió a la escuela de Platón. La Academia, fundada por Platón, se hallaba en pleno apogeo. Según Diógenes Laercio, Aristóteles descollaba entre los discípulos de Platón. Éste solía llamarle la inteligencia de la escuela.

[1] Los datos están tomados en su mayoría de Diógenes Laercio, *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*, L. V, 1

Diógenes Laercio floreció el 190 d. J. C.

La autenticidad de las informaciones trasmitidas por Diógenes Laercio es reconocida, en sus trazos generales, por los críticos. En lo que se refiere a Aristóteles, podemos comprobar que el mismo Diógenes Laercio nos cita (L. V, en la vida de Estratón de Lamsaco), al peripatético Aristón de Ceos, como fuente donde recogió el contenido del testamento de Estratón, y sin duda también el de Teofrasto, que cita con muchas referencias en la vida del mismo, inserta inmediatamente antes. Ahora bien, la sucesión de los jefes de la escuela peripatética es la siguiente: Aristóteles - Teofrasto - Estratón - Licón de Troas - Aristón de Ceos, que distaba de Aristóteles poco más de un siglo, y que reunió los testamentos de sus maestros, que, sin duda con otras referencias conservadas en la tradición de la escuela, constituían una auténtica historia del peripatetismo (cfr. Ueberweg-Praechter, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Berlín, 1926, ps. 347 y 485).

Muerto Platón, Aristóteles se retiró a la corte de su amigo y condiscípulo Hermías, señor de Atarnea, pero muy pronto fue llamado por Filipo para que ejerciera el cargo de preceptor de su hijo Alejandro. Grecia estaba ya subyugada bajo la espada de Filipo. Aristóteles se hallaba vinculado a la familia de los macedonios. Su fama debía haber llegado ya a un punto verdaderamente excepcional cuando el gran conquistador lo llamó para que desempeñara el cargo más delicado en la instrucción de su propio sucesor.

Después que Alejandro Magno comenzó sus excursiones guerreras, Aristóteles volvió a Atenas hacia el año 335. Entonces fue cuando abrió su escuela llamada el Liceo. El nombre de la escuela provenía de su situación en el parque en que había un templo consagrado a Apolo el Liceal, esto es, el matador de lobos. En las avenidas de este parque sagrado enseñaba Aristóteles paseando con sus alumnos, y de ahí le vino el nombre de peripatético.

A lo que parece, cuando Aristóteles volvió a Atenas, después de la muerte de su amigo Hermías, encontró a Xenócrates, condiscípulo suyo en la escuela de Platón, que se había hecho cargo de la Academia, como su jefe. Aristóteles creyó mejor formar escuela aparte, pues solía decir, según refiere Diógenes Laercio: "es cosa indecorosa, si Xenócrates habla, que yo calle".

Ejercitaba juntamente a todos sus alumnos en cada una de las proposiciones que elegía como tema de la explicación; al mismo tiempo que en la ciencia filosófica, los instruía en la retórica.

Durante este tiempo ejerció Aristóteles junto al magisterio una actividad literaria verdaderamente exorbitante. Casi todos sus escritos datan de estos últimos doce años, y debemos observar que tendría que dividir su tiempo en la enseñanza oral y en la escrita. Por lo demás, no debemos olvidar que Aristóteles también tenía su vida familiar.

2. VIDA FAMILIAR. — Aristóteles tomó por primera esposa a una sobrina y ahijada de su amigo el príncipe Hermías de Atarnea. Aquélla falleció muy pronto, pero le dejó una hija. Después contrajo segundo enlace con Hermipila, de la cual tuvo un hijo llamado Nicómaco. La gran preocupación que Aristóteles tenía por sus asuntos familiares resalta en el testamento que nos dejó y que nos ha conservado Diógenes Laercio. En él demuestra, ante todo, un gran afecto por su primera esposa. Pues aunque había vivido con ella tan poco tiempo, y habían pasado ya muchos años desde su muerte, sin embargo manda que se pongan en su sepulcro los restos de su primera mujer. Asimismo se muestra muy preocupado por la hija que dejaba, encomendándola especialmente a sus curadores.

Acerca de su esposa sobreviviente no se muestra menos interesado. Efectivamente, manda que se le alhaje su casa paterna en Estagira, o, si quiere vivir en Calcide, una hospedería que está junto al huerto. "Cualquiera de estas dos habitaciones que elija —continúa— cuidarán mis ejecutores de alhajársela de modo que le parezca decente y bastante a Hermipila".

Asimismo confiesa el filósofo que su esposa ha sido muy diligente con él y con las demás cosas suyas. Recomienda que si quisiere nuevamente casarse, no sea con hombre de condición desigual a la de Aristóteles; lo que indica muy claro, como observa F. Brentano, que el filósofo se había unido a Hermipila en verdadero matrimonio, y no en concubinato como algunos han pretendido.

Respecto del carácter de Aristóteles nos conserva Diógenes Laercio en su testamento rasgos que testifican su grandeza de ánimo. Aun cuando Aristóteles en su política defiende insistentemente el origen natural de la esclavitud y la diversidad esencial de las razas, sin embargo se muestra muy generoso con sus esclavos y esclavas. Encarga que

ninguno de sus esclavos sea vendido, sino que a lo más podrán servirse de ellos sus herederos. Cuando lleguen a adultos se les dará libertad, según convenga. Él mismo ya encarga la libertad de algunos de ellos.

En cuanto a religión, se muestra Aristóteles piadoso para con los dioses. Entre otros encarga que se dé cumplimiento a un voto hecho a Júpiter Conservador y a Minerva Conservatriz de colocar estatuas de animales, de piedra, en Estagira.

La salud de Aristóteles no parece que fuera muy robusta. Según Diógenes Laercio, debía usar algunos remedios para el estómago, que algunos dicen era un pellejito de aceite caliente.

3. ACTUACIÓN POLÍTICA. — Aristóteles no era, como Platón, un hombre dedicado a la vida pública. Es cierto que él no era ateniense. Entraba en la categoría de los "metecos", es decir, de los que no eran de la ciudad. Pero, sin embargo, venía a ser un verdadero ateniense, connaturalizado con la vida y el espíritu de Atenas. No cabe duda que Aristóteles era señalado como partidario de Filipo. Sin embargo, no podemos creer que en realidad el gran filósofo obrase en momento alguno contra los intereses de Atenas. Debemos recordar que pasó casi toda su vida en la ciudad. Mas aún es necesario tener presente que fue en Atenas donde recibió toda su cultura, y donde la gran figura de su maestro Platón ejerció sobre él una influencia decisiva en la orientación de su vida hacia la especulación filosófica. El hecho mismo de que eligiese la época más madura de su vida para ejercer en Atenas su magisterio, demuestra su cariño por la capital del Ática. En las relaciones de la ciudad con el rey de Macedonia, Aristóteles se portó siempre con la mayor dignidad. Ejerció su influencia ante Filipo, nombrado embajador por los atenienses, y lo mismo ante su

hijo Alejandro, para que tratasen a la ciudad con la mayor benignidad posible. Es injusta, por todos los datos que podemos colegir, la acusación hecha contra Aristóteles de partidario incondicional del yugo macedónico. Más aún, como hace observar acertadamente Brentano, Aristóteles no aceptó la educación de Alejandro Magno con un interés puramente material. Más bien dice con el elevado carácter del filósofo el que este cargo de tanta responsabilidad lo admitiera Aristóteles con el objeto de encauzar a su discípulo por el camino de un gobierno moderado, y formar de esa manera un príncipe modelo para su reino y para los demás pueblos hacia los cuales se extendía inminentemente la influencia macedónica. Por lo mismo no creemos que Aristóteles aprobara los excesos cometidos por Alejandro, y sin duda muchas de sus observaciones contra la tiranía de los gobernantes en su tratado de *La Política* se deben a las experiencias obtenidas por el filósofo en sus relaciones con los reyes de Macedonia

4. ARISTÓTELES Y ALEJANDRO MAGNO. — Trece años tendría aproximadamente Alejandro Magno cuando fue encomendado a Aristóteles. No tenemos mayores referencias acerca de la actividad de Aristóteles en este período. No parece que durara más de cuatro años, pues Alejandro Magno a los dieciocho años libraba ya la batalla de Queronea. Las relaciones de Aristóteles con Alejandro Magno están también rodeadas de cierto misterio. Según algunos, no debieron quedar muy amigos Aristóteles y Alejandro, puesto que en las obras del Estagirita no se halla ni la más mínima referencia a su alumno genial. Otros atribuyen esta omisión a modestia de parte de Aristóteles. Sin embargo, no creemos que las relaciones fuesen en manera alguna tirantes. Al parecer, Alejandro, en sus grandes excursiones guerreras a través de Asia, tenía cuidado de reco-

ger los ejemplares de los animales raros que encontraba, para remitirlos a Aristóteles, quien los estudiaba en sus clases de historia natural. Asimismo parece que el gran conquistador enviaba a su maestro copias de la constitución política de los Estados que conquistaba, y así se explica que Aristóteles llegase a coleccionar hasta cuarenta y ocho legislaciones de Estados diferentes.

5. ARISTÓTELES Y PLATÓN. — Las relaciones de Aristóteles con su maestro se hallan revestidas de un misterioso ambiente de contraposición. El mismo Aristóteles en su moral tiene una frase que algunos han interpretado como alusión a sus relaciones con su genial maestro. "Entre la amistad y la verdad —dice Aristóteles— hay que preferir la verdad" [2]. La versión que se da de esta frase es ya el conocido refrán: "amigo Platón, pero es más amiga la verdad". Sin embargo, dice mucho en favor de la veneración que Aristóteles debía sentir por su maestro el hecho de que en vida del mismo no se le ocurrió abrir escuela propia, sino que se mantuvo siempre vinculado a Platón como uno de los alumnos de la Academia. La formación que Aristóteles recibió en la Academia de Platón fue por demás preciosa. En ella aprendió no solamente a disciplinar su mente con las discusiones que en forma dialogada mantenía Platón con sus alumnos, sino que debió imbuír su espíritu de una profunda piedad hacia la divinidad y de los más elevados principios morales. Recordemos que la Academia de Platón no era exclusivamente científica, sino que tenía también sus ritos religiosos, que practicaban en común todos los discípulos. Pero principalmente bebió Aristóteles en Platón todas las enseñanzas de la historia de la filosofía hasta su tiempo. Parménides, con su teoría del ser; Pitágoras, con su espíritu religiosomatemático; Heráclito, con su teoría del

[2] *Moral a Nicómaco*, L. 1, c. 6.

Logos y de la mutación; los atomistas como Demócrito, con su concepción mecanicista del Universo, y Anaxágoras, con su teoría de la inteligencia, desfilaban por las clases de Platón y cristalizaron en los inmortales diálogos del maestro de la Academia. Toda la riqueza del pensamiento griego pudo conocer y asimilar la inteligencia viva y penetrante de Aristóteles.

Dado el carácter de Aristóteles no podemos presuponer que tuviese él un empeño caprichoso o jactancioso de oponerse a su maestro. Pero una inteligencia como la suya no podría subordinarse absolutamente a otra, así fuera una tan preclara como la de Platón. En los primeros años de su estancia en la escuela de Platón, escribió un poema en que celebraba a uno de sus amigos y condiscípulos, Eudemo, muerto en Sicilia. En él se hace una gran alabanza de Platón: "Apenas pisó el umbral radiante de la ciudad de Xécrope, erige, piadoso y devoto, el altar de la santa amistad a aquél, hasta cuya alabanza Temis prohíbe al malo, quien el primero de los mortales, el único, claramente demostró con su vida, primero, y con su convincente palabra, después, cómo hay un camino que lleva a la virtud y a la felicidad. Pero a nadie encuentra dispuesto tal nuncio de salud" [8].

Este agradecimiento hacia su maestro Platón creemos que le duró toda su vida. Cuando más tarde critica sus teorías lo hace objetivamente y con una libertad a la que no podía renunciar como hombre de ciencia.

6. ASPECTO EXTERIOR Y CARÁCTER. — El aspecto exterior del filósofo nos lo describe Timoteo Ateniense, y su descripción ha sido recogida por Diógenes Laercio y es tenida comúnmente por aceptable. Según esta descripción, Aristóteles, "el discípulo más legítimo de Platón, era de voz balbuciente; tenía las piernas delgadas y los ojos pe-

[8] F. Brentano, *Aristóteles*, Ed. Labor, Barcelona, 1930, p. 12.

queños y usaba vestidos preciosos y anillos, según la costumbre de los ricos atenienses; se cortaba la barba y el pelo" [4].

En tiempo de Aristóteles existía en Atenas una doble corriente entre los filósofos: la de los fastuosos como Aristipo, quien con su doctrina y con su vida predicaba el fausto y el lujo; y la del filósofo hosco y mendigo, Diógenes, el cual predicaba una moral de total desprendimiento y abyección. Entre estos dos polos antitéticos debe figurar Aristóteles junto con su maestro Platón. Esto nos confirma en el carácter moderado y sobrio, juntamente elevado y noble del filósofo.

En conjunto, el carácter de Aristóteles se nos representa inteligente y tranquilo; moderado, pero constante en el trabajo y en las obras que emprendía; conciliador y sin pretensiones económicas o interesadas de alguna clase. Aristóteles heredó de sus padres una buena fortuna; la conservó, pero sin un empeño notable por aumentarla. Al morir dejaba en buena posición a su familia, tal como él la había recibido de sus padres

El espíritu agradecido de Aristóteles se muestra también en el caso de su amigo Hermías, al cual dedicó después de su muerte un himno en el que aparece a la vez cómo Aristóteles sabía también escribir en estilo literario impecablemente. Precisamente este himno incluye tantas alabanzas a su amigo y bienhechor, que dio ocasión a los acusadores de Aristóteles para inculparle la falta de piedad para con los dioses, y de aquí la ocasión por que tuvo que alejarse en los últimos años de su vida, de su querida ciudad ateniense. En 322 se traslada Aristóteles a Calcide, en la isla de Eubea, para evitar la acusación y el proceso consiguiente que se había de instruír contra él y que había promovido el sacerdote de los ídolos, Eurimedonte, presi-

[4] L. V, 1.

dente de los sacrificios. En Calcide murió poco después, a la edad de 63 años.

Trascribimos algunos de los dichos o anécdotas que *Diógenes Laercio* atribuye a Aristóteles. Son verosímiles, y nos dan, por lo menos, la impresión dejada en los inmediatos sucesores del filósofo, acerca de su carácter y manera de proceder.

"Preguntado qué ganancia es la de los mentirosos, respondió que «cuando dicen verdad, no son creídos». Como le notasen de haber dado limosna a un hombre malo, dijo: «No socorrí las costumbres, sino el hombre». Solía decir a los amigos y concurrentes, en cualquier lugar que estuviese, que «la vista recibe la luz del aire que nos circunscribe, y el alma la recibe de las ciencias». Muchas veces cuando se enardecía contra los atenienses, decía que «habían sido los inventores de los granos y de las leyes, pero que usaban de los granos, mas de las leyes no». Decía que «las ciencias tienen las raíces amargas, pero dulces los frutos». Preguntado qué cosa envejece presto, respondió: «El beneficio». Preguntado también qué cosa es la esperanza, dijo: «Es un sueño de un hombre despierto».

"Dábale Diógenes en cierta ocasión un higo seco, y suponiendo que si no lo tomaba le diría algo de punzante, lo tomó diciendo: «Diógenes ha perdido su higo con su meditada sentencia». Habiéndole dado otro higo, lo recibió; y levantándolo en alto como hacen los muchachos, dijo: «Grande Diógenes»; y se lo volvió. Decía que «los muchachos necesitaban de tres cosas: talento, enseñanza y ejercicio». Habiendo oído decir que uno había hablado mal de él, respondió: «Estando yo ausente, más que me azote». También que «para la recomendación es la hermosura más poderosa que las cartas». Otros quieren que esta sentencia sea de Diógenes; y que Aristóteles llamó don a la hermosura, que Sócrates la llamó tirano de breve tiempo; Platón,

prerrogativa de la naturaleza; Teofrasto, tácito engaño; Teócrito, daño de marfil, y Carneadas, reino sin guardas.

Preguntado en qué se diferencian los sabios de los ignorantes, respondió: «En lo que los vivos de los muertos». Decía que «el saber, en las prosperidades sirve de adorno, y en las adversidades de refugio. Que los padres que instruyen a sus hijos son preferibles a los que solamente los engendran, pues éstos les dan la vida, pero aquéllos la vida feliz». A uno que se gloriaba de ser de ciudad grande, le dijo: «No conviene atender a eso, sino a si uno es digno de una gran patria». Preguntado qué cosa es el amigo, respondió: «Un alma que habita en dos cuerpos». Decía que «unos hombres eran tan parcos como si fuesen eternos, y otros tan pródigos como si luego hubieran de morir». A uno que le preguntaba por qué con los hermosos conversamos más largo tiempo, le dijo: «Esa pregunta es de ciego». Preguntándosele qué ganancia finalmente le había dado la filosofía, respondió: «Hacer espontáneamente lo que otros hacen por miedo de las leyes». Preguntado asimismo de qué modo aprovechan los estudiantes, respondió: «Siguiendo a los ágiles, y no esperando a los perezosos». A un grande hablador, que después de haberlo mortificado con dicterios, le preguntó si lo había molestado mucho, le respondió: «Por Dios que no le estuve atento». Objetándole que había dado limosna a un hombre malo (pues también se refiere así), respondió: «No la he dado al hombre, sino a la humanidad». Preguntado cómo debemos portarnos con los amigos, respondió: «Como deseamos se porten ellos con nosotros». Llamaba a la justicia «virtud del alma que distribuye las cosas según el mérito de cada uno»; y el saber, «excelente viático para la vejez». Dice Favorino en el libro II de sus Comentarios, que solía decir muchas veces: «¡Oh, amigos!, no hay ningún amigo». Lo cual se halla también en el libro VII

de los Morales. Éstas son, en suma, las sentencias que se le atribuyen" [5].

Finalmente, en el epílogo a la *Retórica para Alejandro* aparecen la nobleza de espíritu de Aristóteles y el empeño que tenía en infundirla a su real alumno. Trascribamos algunos de sus párrafos.

"Para poder perorar debidamente, ya sea en las disputas privadas o públicas, ya en las conversaciones con los demás, pueden sacarse muchas y muy artificiosas ayudas de lo dicho. Además es necesario tener cuidado de adornar no sólo nuestros razonamientos, *sino también nuestra propia vida*, según lo que antes hemos indicado. *Porque el temor de la vida conduce en gran manera a persuadir y a lograr buena estimación.* En primer lugar, pues, deben dividirse los asuntos de acuerdo con lo que exige la división de cada materia, determinando qué es lo primero que se ha de tratar, qué es lo segundo, lo tercero, lo cuarto; después debes preparar, lo que se refiere a los oyentes, según enseñamos en el pasaje que trata de los exordios. Te conciliarás la benevolencia si cumples lo prometido y si conservas los mismos amigos durante toda tu vida, y si en los otros asuntos no eres inconstante, sino que siempre tratas de los mismos. Los oyentes estarán atentos si te ocupas de asuntos de gran importancia y de honestidad, que sean útiles a muchos. Y una vez que te hayas conquistado la benevolencia de los oyentes, al llegar a la exposición del asunto, fácilmente admitirán todo lo que signifique alejamiento de los males y adquisición de los bienes porque les son útiles; y por lo contrario rechazarán lo que aparta del bien y conduce al mal".

[5] Diógenes Laercio, obra y lugar citados. Según la versión de José Ortiz Sanz, Ed. Perlado, Bs. As., 1940, t. I, ps. 221-222.

Capítulo III

LOS ESCRITOS

1. Número y clasificación general. — La actividad literaria de Aristóteles es no solamente admirable por su valor intrínseco, sino también por el número de sus producciones. Casi todas ellas se deben a los últimos doce años de su vida. Según Diógenes Laercio, alcanzan a 400 los libros aristotélicos. El catálogo del Anónimo de Menagio[1] vuelve a señalar el número aproximado de 400 libros. Muchos de ellos se han perdido. El catálogo completo de sus obras puede verse en Diógenes Laercio, quien dice que juzga preciso enumerarlos, para que se vea el talento de este hombre en todo género de ciencia.

Por de pronto, conviene distinguir dos clases de escritos aristotélicos. Los que el mismo Aristóteles llamaba esotéricos y que estaban destinados para todo el público, y los que más bien se dirigían a los alumnos. Los primeros están redactados en forma literaria más perfecta y con un estilo que mereció a Aristóteles, por parte de Cicerón, ser llamado río de oro por su elocuencia (*Academ.*, II, c. 38).

Los otros libros están escritos en un estilo conciso y cortado, en que el pensamiento se indica con el menor

[1] El Anónimo de Menagio es un libro titulado *Vida y escritos de Aristóteles*, que recibió el nombre de su primer editor Menagio, no muy posterior a Diógenes Laercio. Ambos parecen depender de una lista cuyo origen se remonta a *Hermipo de Esmirna*, peripatético alejandrino del 200 a. de J. C., ya muy cercano a Aristóteles. Véase lo que dijimos anteriormente al señalar las fuentes biográficas (cfr. Ueberweg-Praechter, *Grundriss*..., p. 354).

número de palabras: resultan de lectura e interpretación difícil por su concisión y dureza de lenguaje, que con frecuencia redunda en oscuridad. Todo hace sospechar que estas obras, a las que pertenecen casi todas las que poseemos, son una especie de apuntes, preparados por Aristóteles para sus clases o tal vez resumidos por sus alumnos.

2. OBRAS ESOTÉRICAS. — Entre las obras esotéricas pueden citarse: "el *Eudemo*, diálogo sobre la inmortalidad del alma; el *Protréptico*, dirigido a un príncipe de Chipre, al cual responde tal vez el discurso de un discípulo de Sócrates. *A Demónacos*; el autor de este discurso se lamenta de aquellos que incitan al estudio desinteresado y apartan de la práctica de los negocios; finalmente el *Tratado de la filosofía o del bien*, que data de la época en que Aristóteles se separa del compromiso de seguir a Platón; este escrito contenía ya, además de una historia del pensamiento filosófico, una crítica de la teoría de las ideas, y terminaba con una teología astral en que quedaba demostrada la divinidad de las estrellas"[2]. Todos estos escritos se han perdido.

3. OBRAS DIDÁCTICAS. — Los que nos quedan, de estilo conciso y abreviado, pueden agruparse en cuatro clases, según sus materias:

I. — *La Lógica*, llamada comúnmente el *Organon*: una de las mayores glorias de Aristóteles es el haber desarrollado o, mejor dicho, creado y organizado, la llamada *Lógica* formal, es decir, aquella que estudia el mecanismo, la estructura de nuestras operaciones mentales, prescindiendo de la materia a que se aplica. La lógica de Aristóteles comprende cinco tratados:

[2] E. Bréhier, *Hist. gén. de la phil.*, t. I, p. 169.

1) *Las categorías,* en que estudia los conceptos; que vienen a ser los elementos de los juicios o proposiciones; 2) *De la interpretación,* que trata de los juicios o proposiciones, elementos del raciocinio; 3) *Los analíticos primeros,* en que estudia el silogismo en general, y *Los analíticos segundos,* en que trata sobre la demostración o argumentos ciertos; 4) *Los tópicos,* en que estudia los argumentos probables; 5) *Los raciocinios sofísticos,* para la refutación de los sofismas.

II. — *Escritos sobre la naturaleza.* Aristóteles fue un incansable investigador de la naturaleza; con una paciencia y minuciosidad características de su genio, estudiaba los diversos fenómenos, así de la naturaleza inorgánica como de los seres vivientes, del cielo y de los astros:

1) *La física,* que consta de ocho libros y es el más importante de sus escritos sobre la naturaleza; 2) *Del cielo y del mundo*; 3) *De la generación y corrupción*; 4) *De los meteoros*; 5) *Historia de los animales*; 6) *Anatomía*; 7) *De las partes de los animales, De la generación de los animales, Del movimiento de los animales*; 8) Los libros sobre *La sensación y lo sensible, la memoria y la reminiscencia; Del sueño y de la vigilia, De la divinación por los sueños; De la duración y la brevedad de la vida, De la juventud y de la vejez, De la respiración*; estos libros son pequeños opúsculos conocidos generalmente entre los escolásticos con el nombre de *Parva naturalia*; 9) en esta serie podría situarse también el maravilloso tratado *Del alma.*

III. — *La metafísica,* que comprende catorce libros. Pero no debemos pensar que hayan sido escritos en la forma orgánica en que actualmente los poseemos. Bréhier resume bien los resultados de las investigaciones modernas acerca de los libros de la metafísica: "esta obra, dividida en trece libros (numerados según el alfabeto griego) más un libro suplementario (α) al primero, no es de un solo tenor.

Es necesario considerar aparte el libro α, que viene a ser un preliminar de la física, y que pertenece a Pasicles, sobrino de Eudemo; el libro Δ es un vocabulario que indica los diversos sentidos de los términos filosóficos; los libros de H, Z, Θ, forman un tratado sobre la sustancia, al cual se añade el libro I, continuado por M (capítulos 1 a 9, 1086 a 20); los libros A, B, Γ, E y M (a partir del 1086 a 20), N, que data de un período anterior, en que Aristóteles se cuenta todavía entre los platónicos, aunque critica la teoría de las ideas; el libro K (1-8) parece ser un cuaderno de alumno y pertenece a la misma época que el grupo anterior cuyos libros resume; en fin, Λ es un tratado teológico, tratado de conjunto que se basta a sí mismo y que supera a los otros por la magnificencia de su estilo (es necesario acentuar el cap. 8, investigación muy especial sobre el número de las esferas celestes, necesarias para explicar el movimiento de los planetas, y que se refieren al astrónomo Calipo, reformador del calendario antiguo el año 330)" [3].

IV. — *Escritos morales y políticos.* Pueden dividirse en tres secciones: *a*) *Moral individual o monástica*: la obra más importante es la *Ética a Nicómaco*, su hijo; le siguen, en interés, la *Magna Ética* y la *Ética a Eudemo*, que parece ser la primera cronológicamente. *b*) *Moral económica o familiar*, sobre la que escribió el filósofo un pequeño tratado, pero que estudia también en la *Política*. *c*) *Política o moral del Estado*, es una obra extensa y escrita con especial esmero. A este estudio fundamental debe agregarse la *Constitución de Atenas*, hallada últimamente.

V. — *Escritos literarios.* Los dos tratados *Retórica* y *Poética* son un monumento de la preceptiva literaria; en

[3] *O. c.*, p. 170. Según que el libro α se incluya o no en la numeración general de los libros, éstos, a partir del segundo, se corren en una unidad, resultando trece o catorce, según los casos. He aquí la equivalencia: A = 1, α = 2, B = 3, Γ = 4, Δ = 5, E = 6, Z = 7, H = 8, Θ = 9, I = 10, K = 11, L = 12, M = 13, N = 14.

ellos derrocha a la vez Aristóteles su ingenio especulativo y su fino análisis psicológico. Por no ser tan directamente filosóficos no nos ocuparemos de ellos en esta obra.

4. Conservación de las obras de Aristóteles. — Para comprender los escritos de Aristóteles en la forma en que los tenemos actualmente, debemos ante todo hacer notar que no son ni mucho menos una ordenada compilación que debamos al mismo maestro. Las obras de Aristóteles han tenido muy escasa fortuna, en lo que se refiere a su conservación y a su trasmisión.

Según Estratón [4], Aristóteles dejó su biblioteca a su discípulo predilecto, Teofrasto. En él tenía la mayor confianza y esperaba, como en realidad lo fue, encontrar en su discípulo el mejor continuador de su escuela. Teofrasto, por su parte, dejó los escritos de su maestro a otro discípulo suyo, Neleo, juntamente con sus propios escritos. Los herederos de Neleo eran de condición vulgar y dejaron los libros sencillamente encerrados en áreas y mezclados negligentemente. Más tarde, cuando vieron que los Reyes Atales buscaban con ardor libros para componer una biblioteca en Pérgamo, temerosos de que se los quitaran, encerraron los libros en un sótano. Allí se echaron a perder bastante con la humedad y los gusanos; tiempo después la familia de Neleo vendió los libros de Aristóteles y de Teofrasto a precios muy altos a un tal Apelicón de Teos. Pero Apelicón era un librero poco inteligente; cuando quiso reparar los daños causados en los libros por los gusanos y la humedad, y publicar nuevas copias, no acertó a restituír las lagunas que había en ellos y dio a la publicidad ejemplares llenos de faltas. Poco después de la muerte de Apelicón, Sila se apoderó de Atenas, recogió la biblioteca de Apelicón y la hizo trasportar a Roma.

[4] L. IV, c. 1.

Plutarco nos dice que los libros de Aristóteles y de Teofrasto trasladados a Roma, fueron encomendados al gramático Tiranión para que los colocase en orden, y que Andrónico de Rodas, habiendo podido obtener para sí algunas copias, los dio a la publicidad, y añadió las tablas de que todavía nos servimos en el día de hoy [5].

Porfirio, que vivía un siglo después de Plutarco, nos confirma el mismo testimonio. Así, pues, la actual disposición de los libros de Aristóteles se la debemos a Andrónico de Rodas, que vivió medio siglo antes de Jesucristo.

Estos percances son más que suficientes para explicarnos las grandes dificultades con que tropiezan los intérpretes del Estagirita, debidas a las oscuridades, lagunas mal suplidas, y juntamente al estilo conciso con que se hallan redactados sus escritos.

5. CRITERIO DE INTERPRETACIÓN. — Acerca de ellos existe un doble criterio de interpretación, que Brentano ha señalado, y juzgado, a nuestro parecer, con el mejor acierto. Existiendo tanta dificultad en la interpretación de Aristóteles, tropezando con pasajes oscuros, y con frecuencia contradictorios, se llegó a suponer en la época del renacimiento, que Aristóteles no siempre propone sus ideas afirmándolas taxativamente, sino que más bien las expone según la ocasión, y a veces sencillamente expone las opiniones del adversario sin pretender dar a conocer la suya. Más aún, con el objeto de evitar el tener que pronunciarse en el momento de la solución del problema, Aristóteles utilizaría de intento un estilo oscuro e incomprensible, lleno de paradojas, en las que sin temor podría ir yuxtaponiendo opiniones encontradas. Esta interpretación de un Aristóteles tan poco leal para consigo mismo como para con los

[5] Vida de Sila, c. 26. Cita, como la anterior, tomada de L. Raeymacker, *Methaphysica generalis*, t. I, p. 1.

demás, resuelve de una vez la dificultad de interpretarlo. Pero como hace notar muy bien Brentano, no solamente carece de todo fundamento, sino que obliga a intercalar muchos mayores cambios en los textos de Aristóteles que los que introduce comúnmente la interpretación más autorizada. Ésta tiene cuidado de confrontar los diversos principios propuestos por Aristóteles, examinar hasta qué punto son coincidentes entre sí, para llegar a construír por las líneas ciertas, que hallamos, lo restante del edificio, el sistema completo.

Esta interpretación es ciertamente laboriosa, pero es sin duda la que sigue de cerca el pensamiento del maestro y lo procura descubrir en la dificultad misma de la interpretación. Convienen en ella, en primer lugar, los comentadores antiguos, tales como Alejandro de Afrodisia, por los años 200 después de Jesucristo; Simplicio, el más docto de los comentadores de Aristóteles; Avicena y Averroes, los dos grandes comentadores árabes, el último de los cuales mereció unánimemente de los escolásticos el título de "Comentador" por antonomasia; los comentadores escolásticos, a partir de Santo Tomás, aplicaron el mismo criterio constructivo de los textos aristotélicos.

Todos ellos han llegado, efectivamente, a la construcción de un sistema coherente en sus grandes líneas, a una doctrina peripatética estructurada según una concepción armónica del Universo, del hombre y de Dios. Es cierto que entre los comentadores existen divergencias; es cierto que entre la construcción del pensamiento aristotélico de los filósofos árabes y la que luego reconstruyeron los filósofos cristianos, por ejemplo, existen líneas esencialmente diferentes: una visión enteramente diversa, un horizonte totalmente distinto en problemas fundamentales. Pero, sin embargo, todos coinciden en el criterio de una interpretación aristotélica perfectamente coherente. Lo contrario sería pre-

suponer en Aristóteles una falta de sinceridad científica, una falta de inteligencia y de amor a la verdad que no nos es posible atribuírle, por lo que de él ciertamente conocemos. La diferencia que va de un Aristóteles vulgar a un genio, ésa es la que orienta a cada una de estas dos interpretaciones. He aquí la conclusión que fluye de una lectura completa de las obras de Aristóteles.

Otro aspecto que debemos notar es el de la evolución del pensamiento aristotélico. Aun cuando la mayoría de los escritos pertenecen a la última época de su vida y casi todos alrededor de los doce años de su magisterio en Atenas, sin embargo, en ese lapso de tiempo la inteligencia de Aristóteles pudo haber descubierto nuevos perfiles, nuevos problemas que estudiar, y también correcciones necesarias que imponer a lo que antes había escrito. Los investigadores han trabajado con afán por descubrir a través de estas correcciones la cronología de los escritos de Aristóteles. En sus grandes líneas podemos decir que la lógica precede a la metafísica y que ésta precede a la ética y a la política. Sin embargo, algunos de los libros de estas obras se hallan entremezclados cronológicamente.



PARTE SEGUNDA

LA DOCTRINA

P L A N

En la exposición de la doctrina aristotélica vamos a seguir el orden natural que nos pide la materia misma, y que está suficientemente indicado por la disposición de los libros de Aristóteles, hecha por Andrónico de Rodas. En primer lugar pasaremos revista a las teorías de la lógica. Luego a la física y a los escritos naturales. Después a la metafísica y las doctrinas acerca de Dios. Finalmente a la moral y la política.

Capítulo I

LA LÓGICA

En la imposibilidad de estudiar, aun sólo en forma brevísima, todo el caudal de conocimientos sobre la lógica, descubiertos y ordenados por Aristóteles en el *Organon*, vamos a limitarnos a señalar los puntos de alcance más general. Tales son la teoría del silogismo, de la demostración y de la ciencia en general.

1. Creador de la lógica formal. — Aristóteles es el creador de la lógica formal. Este título se lo reconocen indiscutidamente todos los autores. Pero sobre todo es la lógica deductiva la que debe al Estagirita su estructura, tal cual la poseemos. Y puede decirse que toda la tradición filosófica, desde Aristóteles hasta nuestros días, no ha conocido otra lógica deductiva que la de Aristóteles; no se halla una innovación, una nueva construcción, un adelanto sensible en ninguna de sus partes. Aun los grandes comentarios y las grandes elucubraciones de los escolásticos sobre los conceptos, los juicios y los raciocinios, tratados que tanto desarrollo alcanzaron en la Edad Media y durante los siglos XVI y XVII, no representan un progreso notable más allá de la lógica aristotélica. Sólo este aspecto de la labor científica de Aristóteles es suficiente para hacerle acreedor a la admiración de todos los hombres de ciencia; y patentiza admirablemente el genio indiscutible del maestro.

No puede decirse lo mismo acerca de la lógica inductiva y la metodología de las ciencias, tratados teóricos que Aristóteles apenas esbozó, aunque no le fueron desconocidos.

2. El silogismo. — En el libro *De la interpretación* estudia Aristóteles las diversas partes del juicio. "El nombre, el verbo, la negación, la afirmación, la enunciación y la proposición" (cap. I). No nos es posible detenernos en el estudio pormenorizado, y a la vez excesivo, con que Aristóteles analiza las diversas clases de proposiciones. Como muestra del análisis minucioso con que el filósofo desentraña el contenido de las proposiciones, su naturaleza y sus mutuas correspondencias, vamos a trascribir el cuadro sinóptico acerca de la consecuencia entre las proposiciones modales (cap. XIII):

"Es posible ser.	No es posible ser.
Acaece ser.	No acaece ser.
No es imposible ser.	Es imposible ser.
No es necesario ser.	Es necesario no ser.
Es posible no ser.	No es posible no ser.
Acaece no ser.	No acaece no ser.
No es imposible no ser.	Es imposible no ser.
No es necesario no ser.	Es necesario ser" [1].

Vamos a detenernos algo más tratando del silogismo. Los *Analíticos primeros* los dedica Aristóteles a estudiar la estructura del silogismo. "El silogismo es un raciocinio en el cual supuestas algunas proposiciones o premisas, se sigue necesariamente una nueva proposición. Esta proposición debe deducirse de las anteriores sin recurrir a un apoyo distinto de los elementos contenidos en las premisas. De lo contrario el silogismo sería imperfecto" (L. I, c. 1).

[1] Pone Aristóteles a la vista las diversas proposiciones modales, con el fin de ver mejor el nexo lógico entre unas y otras: por ej., si algo "no es posible ser", se sigue que "es imposible ser" y "es necesario no ser".

Aristóteles da gran importancia al silogismo porque está persuadido de que es un instrumento muy apto para obtener la ciencia. Sin embargo, no todo silogismo es apto para ello. En el silogismo lo esencial es que la consecuencia o el nexo necesario entre la nueva proposición y las proposiciones conocidas sea auténtico o legítimo, pero es evidente que no todo silogismo que goce de esta propiedad puede darnos un conocimiento verdadero. Solamente el que parte de principios verdaderos es un silogismo apto para la ciencia, si además es perfecto. A este silogismo lo llama Aristóteles *demostración*. Ésta es, por lo tanto, una clase determinada de silogismo. He aquí la razón por que Aristóteles trata primero del silogismo que de la demostración (c. 3). Al silogismo en general dedica Aristóteles los *Analíticos primeros*; a la demostración y a la ciencia producida por ésta dedica los *Analíticos segundos*.

Notemos que en el silogismo entran en juego tres ideas: éstas han sido llamadas por Aristóteles *el término primero, el término medio y el término último*. El problema que resuelve el silogismo es el siguiente: resulta que no sabemos si podemos formar un juicio entre el término primero y el término último, porque no sabemos si las ideas convienen entre sí; en ese caso necesitamos un nuevo punto de apoyo; tal es una nueva idea con la cual compararemos aquellas dos primeras, y que nos servirá de *medio* para descubrir su identidad.

Así, por ejemplo, se me ofrecen las ideas o términos, *hombre y mortal*; no sé si coinciden entre sí, y, por lo tanto, si puedo afirmar *el hombre es mortal*. Para llegar a esta afirmación puedo seguir este camino. Comparo las ideas *hombre*, *mortal*, con la idea *organismo*. Sé que *todo organismo es mortal*; sé también que *el hombre es un organismo*. Puedo ya ver que *el hombre es mortal*, porque figura entre *los organismos*, que *son mortales*.

He aquí la estructura esencial del silogismo.

El principio fundamental en que estriba el valor del silogismo nos lo indica Aristóteles en el cap. 4 del libro 1. Dice, tratando de la primera figura, que "el silogismo es perfecto cuando sus tres términos de tal manera están relacionados que el último está incluído en el medio y el medio está incluído en el primero". En esta forma, en virtud de la ley de la predicación que Aristóteles recuerda al final del cap. 1, si el medio está contenido en el primero, y si el último está contenido en el medio, necesariamente el último está contenido en el primero, y si el último está contenido en el medio, necesariamente el último está contenido en el primero, por aquel principio de que dos cosas iguales a una tercera son iguales entre sí.

No han faltado quienes niegan el valor de este medio de demostración. Bacon de Verulam despreciaba el silogismo deductivo y proponía como "nuevo órgano" de la ciencia *la inducción*. Los positivistas y empiristas despreciaban el valor del silogismo y ensalzaban el de la experiencia. Kant, por su parte, dice que solamente es válida la primera figura aristotélica. Pero principalmente es clásica la impugnación del silogismo hecho por S. Mill. Dice éste que en el silogismo *todos los hombres son vivientes; Pedro es hombre*, luego *Pedro es viviente*, la proposición mayor no puede establecerse si ya no se supone la conclusión como verdadera; por lo tanto, no puede la conclusión deducirse razonablemente del antecedente. Pero, aun cuando la conclusión esté ya *de hecho* contenida en el antecedente, puede ser que yo no lo sepa y que a mí no me conste inmediatamente sino después del trabajo de comparación que he establecido entre los términos del silogismo [2]. En realidad nuestro acceso a la ciencia por medio del

[2] Una amplia respuesta a la aparente dificultad de S. Mill, puede verse en la *Lógica formalis* de J. Fröbes, Roma, 1940, ps. 194-196.

raciocinio se funda en la estructura de nuestra propia inteligencia, como lo notaba ya acertadamente Santo Tomás de Aquino: "Es evidente que proviene del mismo motivo que nuestro entendimiento deba conocer por discurso, por síntesis y análisis; todo ello proviene efectivamente de que cuando se nos presenta por primera vez un término [o proposición] no percibimos inmediatamente todo lo que en dicho término [o proposición] se encierra, a causa de la debilidad de nuestra potencia intelectual"[8].

Aristóteles estudia las diversas formas que puede revestir el silogismo, reduciéndolas a tres "figuras" que él llama fundamentales. Estudio valioso, que ha sido retenido hasta nuestros días en lo fundamental, pero en que no nos es posible detenernos. Bastará tan sólo indicarlas.

Figura (σχῆμα) es una adecuada disposición del término medio en el silogismo, a fin de que la consecuencia sea legítima. Ahora bien, el término medio puede ser o bien primero sujeto y luego predicado, o siempre predicado, o siempre sujeto. Resultando estas tres combinaciones, en que A es el término primero, B el medio y C el último.

	1ª	2ª	3ª
Premisas:	B es A	A es B	B es A
	C es B	C es B	B es C
Conclusión:	C es A	C es A	C es A

Es posible otra figura, que Aristóteles mismo indica (*Analít. primeros,* L. I, c. 7), y que Teofrasto y Eudemo, sus primeros discípulos, consideraban como una forma especial de la primera figura. Galeno la consideró como *cuarta figura,* y por tal se clasifica en los manuales de lógi-

[8] *Suma teológica,* I, c. 58, a. 4.

ca, aunque se la tiene por poco útil y menos normal que la 1ª figura [4]. Su estructura es:

A es B
B es C
C es A.

3. La inducción. — Aristóteles no desconoce la demostración inductiva, pero está lejos de haberle dado el desarrollo que otorgó al silogismo deductivo. En varios pasajes del *Organon* hace alusiones ocasionales a la inducción; pero sólo le dedica un breve capítulo de intento, en el L. II, c. 25, de los *Primeros analíticos*.

En el silogismo deductivo (que el Estagirita llama con frecuencia "silogismo" sin más) partimos del conocimiento de algunas proposiciones universales; en el silogismo inductivo (que Aristóteles llama preferentemente sólo "inducción" en oposición a "silogismo") se demuestra lo universal por el conocimiento de lo singular (*Segundos analíticos*, L. I, c. 1).

He aquí el ejemplo que usa Aristóteles: para probar que "los animales de larga vida no tienen bilis", hay que pasar revista *a cada* uno de los animales particulares de larga vida, el hombre, el caballo, el mulo...; si se halla que *todos* los animales de larga vida son ésos, y que no tienen bilis la proposición primera es verdadera. "Pues hemos demostrado anteriormente que si dos cosas son lo mismo, y una tercera igual a algunas de ellas, también lo será a la otra. [En la inducción] es necesario considerar que el medio de demostración está compuesto por todos los casos particulares, pues la inducción debe abarcarlos a todos" (*Primeros analíticos*, L. II, c. 25).

[4] J. Donat, *Lógica*, 8ª ed., 1935, p. 138.

De estas últimas palabras, que Aristóteles repite (ibíd., c. 26), se ve que sólo tuvo ante la vista la *inducción completa*, esto es, aquella que examina todos los casos singulares. Inducción que no es tan útil a la ciencia, por ser casi siempre imposible conocer todos los casos, y porque cuando éstos se conocen, la consecuencia no dice ya nada nuevo.

A la inducción incompleta parece no haberla tenido en cuenta Aristóteles como verdadera demostración. Parece atribuírle solamente cierta probabilidad, según el mayor o menor número de casos particulares que se haya podido comprobar. El estudio sistemático de la inducción incompleta pertenece a una época posterior, principalmente a los dos Bacones y a J. S. Mill. A veces parece confundirla Aristóteles con el argumento por ejemplos (ibíd., c. 26), manera de argumentar que solamente alcanza a la probabilidad, y que más bien es propia del orador. La inducción incompleta no fue desconocida de los escolásticos, quienes utilizaron perfectamente el principio fundamental en que ésta se basa, es decir, la conexión entre la naturaleza de las cosas y los fenómenos de la experiencia. Con frecuencia, por no citar más que algunos, Suárez hace uso de la inducción en sus *Disputas metafísicas*, antes de que Bacon de Verulam ensalzase el método inductivo. Puede consultarse el capítulo dedicado al valor de la experiencia en la primera de las disputas metafísicas de Suárez, en el cual se valoriza justamente el método inductivo. Se ha publicado traducida al castellano dicha disputa metafísica con el título de *Introducción a la metafísica*[5].

4. La demostración y sus elementos. — *La ciencia*, según Aristóteles, se obtiene "cuando llegamos a conocer

[5] Trad. de J. Adúriz; Introd. de I. Quiles, S. I. Colección Austral, nº 381, Ed. Espasa-Calpe, 1943, 230 ps.

algo por sus causas. Entonces conocemos que la cosa es así y que no puede ser de otra manera", pues sabemos dar razón del fundamento de nuestros conocimientos. Los que conocen algunas cosas, pero no saben sus causas o sus razones, no pueden estar del todo seguros de que la cosa sea como a ellos les parece. Los tales no pueden dar razón de sus conocimientos, y por lo tanto no pueden tener una verdadera certeza de ellos y por eso su conocimiento no puede llamarse simplemente ciencia (*Analít. segundos*, L. I, c. 2).

Ahora bien, la ciencia la adquirimos por la *demostración*. "La demostración. a su vez, es un silogismo capaz de producir la ciencia", es decir, un conocimiento cierto, y no un conocimiento meramente probable o falso. Pues en absoluto puede acaecer que el silogismo no proceda de los principios verdaderos y primeros o más inmediatos, y entonces el silogismo, aunque en sí perfecto, no engendrará la ciencia, por partir de un falso principio o supuesto. "En tales cosas existe el silogismo, pero no hay demostración ni producirá la ciencia". De aquí la necesidad de conocer bien aquellos primeros principios de las cosas, en los cuales se funda toda demostración; estos principios no deben ser objeto o conclusión de demostración alguna, sino que han de ser conocidos por sí mismos. Al lado de los principios, Aristóteles coloca también las causas, asentando que existen causas primeras, y conocidas por sí mismas. Es notable la insistencia con que recalca Aristóteles la existencia de los principios primeros, que son causa de la conclusión, e igualmente la existencia de causas primeras. "Si existe la ciencia, tal como la hemos descrito, es necesario admitir también la ciencia demostrativa, la cual procede de los principios verdaderos, primeros, inmediatos, los más conocidos, los anteriores a todos los demás, y que son causa de la conclusión" (ibíd., cap. 2). "Asimismo es necesario que

existan las causas que sean de por sí muy conocidas y primeras". En qué sentido se llamen primeras y más conocidas, nos lo declara Aristóteles diciéndonos que esto puede entenderse de dos maneras: o respecto de ellas mismas, o respecto de nuestra manera de conocer; por lo primero los principios y causas primeras son de suyo lo más evidente; pero respecto de nosotros lo más conocido son las cosas sensibles que percibimos inmediatamente.

Procede de los primeros principios, lo que procede de sus propios principios. Para Aristóteles es lo mismo decir primero que principio. "*El principio* es una proposición inmediata en que se funda la demostración. Ahora bien, una proposición inmediata es aquella que no es conocida mediante otra proposición. *La proposición*, a su vez, es una de las dos partes de la enunciación en que se afirma o niega alguna cosa; llámase *proposición dialéctica* «la que se apoya igualmente en cualquiera de las dos partes afirmativa o negativa», llámase *proposición demostrativa* la que determinadamente se apoya en una de dos proposiciones contradictorias. *La enunciación* es cualquiera de las dos partes de la contradicción o una de las dos proposiciones contradictorias. *La contradicción* es la oposición tal entre dos proposiciones que no es posible hallar un término medio, o mejor una proposición intermedia" (ibíd.).

5. LOS PRIMEROS PRINCIPIOS. — Llámanse principios inmediatos los que son conocidos por sí mismos, y, como antes acabamos de decir, no se fundan en un principio intermediario, que deba ser previamente conocido. Por lo tanto, estos principios son conocidos o admitidos como verdaderos, porque, al comparar el sujeto con el predicado, vemos que éste le conviene a aquél necesariamente. Estos principios, según declara Santo Tomás, "no son conocidos por algún otro medio extrínseco a los mismos, sino por el

conocimiento o por la percepción de sus propios términos. Así, por ejemplo, en la proposición *el todo es mayor que su parte*, basta que uno entienda lo que significa el término *todo* y lo que significa el término *parte*, para descubrir que dicha proposición es evidentemente verdadera" (*In Analitica Posteriora*, L. I, lec. 7).

Por lo dicho se deduce otra propiedad que Aristóteles atribuye a los primeros principios en relación a su teoría de la demostración. Siendo dichos principios inmediatos, no pueden ser objeto de demostración alguna (*Seg. anal.*, L. I, c. 9). Esto es evidente, porque si dichos principios se apoyasen en alguna demostración, se apoyarían en los principios de ella, y por lo tanto ya no serían principios inmediatos. Lo cual no quiere decir que tales principios sean admitidos ciegamente, a la manera de un postulado de cuya verdad no estamos absolutamente ciertos. Antes bien, según Aristóteles, nos consta con mucha más certeza de la verdad de los primeros principios, que de todas las demás proposiciones, por las cuales llegamos a tener ciencia de algún objeto; lo cual es necesario que admitamos, ya que si esa ciencia la hemos adquirido en virtud del silogismo demostrativo, es necesario no solamente que antes de conocer la conclusión hayamos conocido las premisas o los principios en que la conclusión se apoya y de que consta el silogismo, sino que debemos conocer las premisas de la demostración con una certeza mayor y más perfecta que aquella con que conocemos la conclusión. "Porque, continúa Aristóteles haciendo referencia a un principio muy característico de toda la filosofía griega, siempre posee con más perfección alguna virtud o cualidad determinada aquello que la posee por sí mismo que aquello que la posee derivada del primero; así, por ej.: aquello por lo cual amamos, es en sí más amado que aquello que amamos por lo primero". Si un padre tiene mucho cariño a un juguete

de su hijo, porque es precisamente de su hijo, sin duda que ama más y mejor a su hijo que a su juguete. "Lo mismo sucede, dice Aristóteles, con la conclusión, y los primeros principios de donde ésta procede: si tenemos certeza de la conclusión es porque estamos tan ciertos o más de los principios en que se apoya; si llegamos a obtener ciencia acerca de la conclusión en virtud de los primeros principios, y por ellos precisamente la tenemos por verdadera, aquellos mismos principios deben ser los más conocidos, porque por ellos conocemos con certeza la conclusión. De lo contrario sucedería que uno tendría por más cierto lo que no sabe ni puede dar razón de ello [situación en que se encuentra la conclusión separada de los principios] que aquello que conoce ciertamente. Por lo tanto, concluye Aristóteles, el que dice obtener la ciencia por medio de la demostración, no solamente debe conocer los primeros principios y prestarles mayor asentimiento que a la conclusión que de ellos se deriva, sino que no debe prestar el más mínimo asentimiento ni debe tener por verdadero nada de cuanto se oponga a aquellos principios en los que se apoya el silogismo. Es necesario que el sabio esté ajeno de la ligereza de opiniones", lo cual no puede evitar si no en cuanto sus conocimientos gozan del carácter de la ciencia, es decir, están sólidamente apoyados en los primeros principios, que a su vez están por sí mismos firmemente establecidos.

Aristóteles, tratando de los primeros principios, distingue dos clases diferentes, el *axioma* y la *tesis*. El *axioma* es el principio que es necesario conocer para cualquier demostración. Es, por lo tanto, principio generalísimo, presupuesto por todas las ciencias. La *tesis*, o *postulado* según los escolásticos, es el principio que debe presuponer una ciencia determinada.

En el libro tercero de la metafísica, donde Aristóteles se ocupa largamente de los principios, nos señala las con-

diciones que deben revestir los primeros principios: acerca de ellos no puede haber lugar a falsedad o a engaño; no deben ser principios que dependen de alguna condición, sino absolutos, y finalmente deben ser conocidos por sí mismos, y no por demostración. La primera y la tercera condición se deducen inmediatamente de la teoría anteriormente expuesta; la segunda condición es necesaria en cuanto que el principio debe gozar de universalidad, de tal manera que su aplicación no esté dependiente de alguna condición determinada. Un principio que no es aplicable a todos los casos, sino a algunos, en ciertas condiciones, falla, no goza de la necesidad absoluta propia de los primeros principios.

Con frecuencia trata indiferentemente Aristóteles de los primeros principios, mezclando los principios del orden lógico con los del orden ontológico. Esto imprime cierta oscuridad a su pensamiento. Es verdad que puede hablarse de una cierta equivalencia entre el ser y el conocer, entre los principios lógicos y los principios ontológicos: "cada cosa, dice Aristóteles, participa de la verdad en cuanto participa del ser" (*Metafísica*, L. II, c. 1). Pero, sin embargo, no todas las propiedades de los primeros principios lógicos son aplicables a los primeros principios ontológicos, que deben ser manejados de manera diferente. Así, por ejemplo, el primer principio ontológico en el orden causal, aunque en sí mismo sea muy conocido, no llegamos a conocerlo, sin embargo, sino en virtud de una estricta demostración. Más adelante veremos cuán ingeniosa es la demostración aristotélica de la existencia de Dios por medio del movimiento. En cambio, los primeros principios en el orden estrictamente lógico (principio de contradicción o el de tercero excluído, o el de causalidad) son principios que *inmediatamente* conocemos y que manejamos en todos nuestros raciocinios.

6. LA CIENCIA. — ¿Cuál era el concepto que Aristóteles tenía del conocimiento científico? No fue él ciertamente quien descubrió la exacta noción de la ciencia ni el primero que sintió la necesidad de hablar del conocimiento científico. En esta parte Aristóteles es tributario de Platón, al cual debe la iniciación y grandes materiales para la construcción de su teoría acerca del conocimiento científico. Asimismo Platón dependía de Sócrates, y ambos debían a la especulación filosófica presocrática un concepto de ciencia estrictamente tal. Recordemos, por ejemplo, que ya en Parménides hallamos la distinción entre el conocimiento cierto y la mera opinión. El conocimiento cierto racional es el que con mayor perfección realiza el concepto de la ciencia. Vamos a ver cómo en sus primeros pasos Aristóteles depende inmediatamente de Platón; y cómo luego, por el trabajo personal, se distancia del maestro hasta llegar a una concepción original de la ciencia.

Las condiciones esenciales de la ciencia tienen como fin el darnos un conocimiento científico de las cosas. Según Aristóteles, el conocimiento científico es un conocimiento por los principios. Y entre los principios la supremacía hay que otorgarla a los llamados primeros principios. Los primeros principios son, según Aristóteles, evidentes por sí mismos; en ellos no puede haber lugar a duda o a error, y han de ser fácilmente conocidos. Estos primeros principios son la causa inmediata de los principios particulares de las diversas ciencias. Pero, ¿cómo llegamos al conocimiento de los primeros principios? ¿Son principios que recibimos inmediatamente de la naturaleza sin ninguna actividad de nuestra parte, o bien son principios que adquirimos con la actividad de nuestras facultades?

Notemos que hay dos clases de principios: los *principios complejos*, que son los juicios, y los *principios incomplejos*, que son las ideas de cuya unión se forman los

primeros. Siendo las ideas las que forman los principios complejos, es evidente que una teoría de la ciencia se reduce en último término a una teoría de las ideas. ¿Cuál es el origen de las ideas? ¿Cuál es el origen de nuestros conceptos universales?

Oigamos al mismo Aristóteles: "Con relación a nosotros, las cosas que son las primeras y las mejor conocidas son las que están más próximas a nuestra percepción sensible; pero aquellas que en sí mismas son las primeras y las mejor conocidas, son las que están más alejadas de nuestra percepción sensible. Ellas, en efecto, las más alejadas de nuestros sentidos, son las más universales; al contrario, las que son más próximas al sentido son las cosas singulares; ahora bien, las cosas universales y las cosas singulares se oponen las unas a las otras". Este texto sacado de los *Segundos analíticos*, L. I, c. 2, está escrito en un ambiente enteramente platónico. La oposición entre lo sensible y las ideas, la oposición entre lo singular y lo universal, es una tesis estrictamente platónica, y por eso el fundador de la Academia hubiera suscrito el texto íntegramente.

Sin embargo, pronto Aristóteles va a distanciarse notablemente de su maestro. Para éste el conocimiento de las cosas universales está latente en nuestra alma, y lo suscitan solamente las apariencias de aquéllas, que son los objetos sensibles. El innatismo de las ideas es característico dentro del sistema platónico, para el cual nosotros somos pasajeros en este mundo, pero nuestra alma procede de un modo anterior, en el cual estuvo contemplando las ideas ejemplares o universales en un mundo supraterreno. Al llegar a este mundo sublunar guarda latentes aquellos conocimientos.

Nada de esto va a apoyar Aristóteles. Nuestros conocimientos provienen de las cosas sensibles. Ahora bien, ¿cómo es posible que siendo las cosas sensibles singulares

puedan dar origen a las ideas universales? He aquí el problema que debía resolver Aristóteles.

7. HERENCIA PLATÓNICA EN LA TEORÍA DE LA CIENCIA. — Antes de exponer su solución, vamos a detenernos en la consideración de la herencia estrictamente platónica que Aristóteles conservó en su concepción de la ciencia. Esta herencia, que acabamos de indicar más arriba, viene a negar la capacidad de ser cognoscible a los objetos singulares, y viene a encerrar la singularidad en los objetos sensibles. Esta teoría, sostenida insistentemente por Aristóteles, hace que el mundo material, en cuanto tal, no sea propiamente objeto de la ciencia. Más aún, que las cosas individuales no son propiamente el objeto de la ciencia. Pero, al equiparar ciencia con conocimiento cierto, resulta que las cosas singulares no son objeto del conocimiento cierto, porque carecen del elemento propio de la ciencia, que es la universalidad. Sin embargo, esta teoría nos parece un tanto extraña dentro del mismo sistema aristotélico. Aristóteles, que en tan alto grado cultivó el estudio de las ciencias naturales no podía negar que nosotros podemos tener un conocimiento cierto acerca de los objetos individuales de la ciencia. Por eso creemos que, cuando Aristóteles niega la posibilidad de que tengamos un concepto científico de las cosas sensibles y singulares, no dice propiamente que nosotros no podamos conocer intelectualmente y con certeza las cosas singulares sensibles en cuanto tales, sino, más bien, que su conocimiento, aunque cierto, no es el que inmediatamente constituya la ciencia propiamente tal, que debe ser enunciada en conocimientos universales o en principios universales.

Esto supuesto, debemos exponer cómo Aristóteles salvaba la oposición entre lo particular y lo universal, para poder pasar del conocimiento sensitivo al conocimiento universal.

8. El proceso de la abstracción. — Es manifiesto que donde la percepción sensible fuera insuficiente o ausente, también faltaría o sería imposible la ciencia demostrativa, puesto que sería imposible adquirirla. Efectivamente, nosotros adquirimos conocimientos científicos sea por medio de la inducción sea por medio de la deducción. La deducción parte de las verdades universales, la inducción de las verdades particulares. Pero es imposible adquirir la contemplación de las verdades universales, a no ser mediante la inducción. Las nociones mismas que se dice provienen de la abstracción no llegan a ser conocidas sino por medio de la inducción; esto resulta de que estas cosas existen en los sujetos particulares y que ellas no son separables de ninguno de los objetos particulares considerados en sí mismos. No se sabría, pues, llegar a enseñar o instruír a los que carecen de la percepción sensible; las cosas singulares, en efecto, no pueden ser conocidas sino por los sentidos; y, por lo tanto, no se podría adquirir una ciencia demostrativa independientemente de la percepción sensible. Por otra parte, no se puede conocer lo universal si no existe la inducción, ni practicar la inducción fuera de toda percepción sensible.

Con toda crudeza nos ha manifestado Aristóteles la dificultad de construír una ciencia independientemente de la percepción sensible. Y deseamos notar que según el texto que acabamos de trascribir, Aristóteles *presupone* que antes de llegar al conocimiento de lo universal debemos realizar un proceso inductivo a base de los conocimientos de la percepción sensible, que versa exclusivamente sobre los objetos singulares sensibles. Esto supone que el conocimiento de las cosas singulares sensibles, es anterior al conocimiento de lo universal. Y que, por lo tanto, dentro de la doctrina del Estagirita, nuestra inteligencia primero conoce las cosas singulares, y luego, por un proceso de abs-

tracción, llega a los conceptos universales. No dudamos de que esta conclusión ofrece cierta dificultad, cuando se considera que, según Aristóteles, lo material es de suyo incognoscible en cuanto tal. Pero creemos que el texto aducido es suficientemente claro, y que por ello la incognoscibilidad de lo material requiere alguna mitigación dentro del sistema aristotélico.

¿Cómo salva Aristóteles la dificultad central? Por su teoría especial de los universales y del conocimiento. Los universales no existen fuera de las cosas singulares sino en ellas y con ellas. En esto se opone abiertamente a su maestro Platón, quien colocaba lo universal fuera de las cosas sensibles con una unidad real, tal como la concebimos intelectualmente.

Aristóteles, en cambio, sostiene que las ideas universales no existen fuera de las cosas singulares, en las cuales se realizan y multiplican. La unidad proviene de la inteligencia. ¿Cómo llegaba Aristóteles a justificar el proceso por el que nuestra inteligencia pasa de lo particular a lo universal? Supuesta la percepción sensible, que naturalmente versa sobre los objetos particulares, se produce en nuestra facultad sensitiva la imagen del objeto externo. Esta imagen corresponde a su objeto en cuanto representación, pero no puede ser asimilada inmediatamente por la inteligencia, por ser aquélla material y ésta espiritual. De aquí que se requiera un proceso especial para llegar al conocimiento espiritual del objeto material. La inteligencia es doble, según Aristóteles: inteligencia activa e inteligencia pasiva. La inteligencia pasiva es la que recibe en sí misma el conocimiento, siendo por ello la que propiamente conoce. "Pero así como en todos los órdenes, dice Aristóteles en el *Tratado del alma,* hay en la inteligencia un principio de actividad y un principio de pasividad, uno encargado de *hacer*, que viene a ser como el acto, y otro encar-

gado de *recibir*, que viene a ser como la potencia". Existe, pues, una *inteligencia activa*, que es la que hace efectivamente la especie o imagen cognoscitiva; y otra *inteligencia pasiva*, que es la que recibe en sí misma la especie cognoscitiva, que en nuestro caso es la forma. Ahora bien, la función de la inteligencia activa es precisamente la de elaborar el material contenido en el fantasma o imagen sensitiva, para que pueda ser asimilado por la facultad espiritual intelectiva. Esta asimilación se hace precisamente en virtud del proceso de la abstracción.

La abstracción consiste en separar de los conocimientos particulares o singulares las características propias de cada uno de los objetos, desnudándolos de sus diferencias mutuas para descubrir aquello en que todos convienen. Ese elemento común, en que coinciden todos los objetos, es precisamente la esencia o lo universal. Las otras notas constituyen para cada objeto lo particular o lo individual, que es accidental respecto de la esencia. Una vez elaborada esta representación o especie universal por el entendimiento activo, la imagen universalizada es recibida por el entendimiento pasivo, el cual llega en esta forma, por la recepción de una especie cognoscitiva universal, al conocimiento del objeto universal. Así, de los objetos sensibles se pasa a un conocimiento a la vez espiritual y universal.

Hasta aquí hemos tratado del proceso de abstracción, indispensable para la formación de los conceptos universales. Pero Aristóteles nos habla también, según hemos indicado más arriba, de un proceso previo de inducción. ¿En qué consiste ese proceso? Creemos que organizando todos los elementos contenidos en los principios aristotélicos podemos concluír con lo siguiente:

Nuestra facultad sensitiva conoce inmediatamente las cosas sensibles. El conocimiento de un objeto sensible no puede ser suficiente para la formación de una idea univer-

sal. Nuestra inteligencia conoce el objeto sensible y nada más.

9. Clasificación de las ciencias [6]. — Con frecuencia se habla de la clasificación de las ciencias según Aristóteles. En realidad, Aristóteles no escribió un tratado de metodología científica, ni en alguna de sus obras se dedicó ex profeso a realizar una clasificación de las ciencias. La que comúnmente se da como clasificación de las ciencias en Aristóteles, está sacada de diversos pasajes de sus obras, en que, para determinar la materia de que trata, la distingue de otras materias afines, resultando en esta forma una clasificación ocasional de las ciencias [7].

Vamos a reunir las conclusiones de los diversos textos aristotélicos acerca de la clasificación de las ciencias, y a intentar reconstruír la que puede llamarse clasificación aristotélica de ellas.

En el libro IV de la *Metafísica*, así como en los *Tópicos*, libro VII, capítulo 6, y entre otros pasajes, frecuentemente distingue Aristóteles entre *ciencias especulativas*, *ciencias prácticas* y *ciencias efectivas*. Esta clasificación responde, como puede verse a primera vista, al fin propio de cada ciencia. *Las ciencias especulativas* son aquellas que se encaminan a la contemplación de la verdad en sí misma; *las ciencias prácticas* son las que dirigen al hombre en sus actividades característicamente humanas, es decir, las acciones morales, políticas, etc.; *las ciencias efectivas o facticias*, llamadas también por Aristóteles *poéticas* (del verbo ποιεω, hacer), son las que encaminan a un fin técnico. Como ejemplos de las primeras podemos citar la

[6] Véase *Fascículos de la Biblioteca*, nº 17, ps. 98 y ss.; *Clasificación de las ciencias según Aristóteles*.

[7] *Segundos analít.*, L. I; *Ética a Nicómaco*, L. VII y X; *Metafísica*, L. I, c. I, y L. V, c. 1 y 7.

teología, el conocimiento de Dios; como ejemplos de las segundas, la moral individual y social; de las terceras, la construcción de una casa, de una nave, etc.

No cabe duda de que esta clasificación de las ciencias, aun cuando con frecuencia citada por Aristóteles atribuyéndola a Platón, ha sido aceptada íntegramente por el Estagirita. La supone siempre que trata de situar el objeto especial de alguna de las ciencias, siempre que va a exponer la física, la metafísica, la moral...

Las ciencias especulativas las subdivide a su vez Aristóteles en tres: *física, matemática* y *teología* o *metafísica. La metafísica* o *teología*, o *filosofía primera*, trata de los seres que están separados de la materia; esta ciencia podemos subdividirla, dados los temas que incluye, en dos grandes agrupaciones, *la ontología* y *la teodicea*: la primera es la ciencia del ser en general; la segunda la ciencia del Ser, que es la causa última de todas las cosas, Dios. Ambas las desarrolla Aristóteles en sus catorce libros de la filosofía primera, que ahora llamamos de la metafísica.

Las ciencias matemáticas estudian los objetos que prescinden de la materia individual, pero no de la materia racional. Es decir, los que existen en la materia pero prescinden de la clase de materia en que existen. Por ejemplo, *la aritmética* y *la geometría* estudian las formas de los cuerpos, prescindiendo de la materia de los mismos. A esta ciencia se reduce también *la astrología*, que es una aplicación de las matemáticas al caso particular del movimiento de los astros.

Las ciencias físicas estudian los objetos materiales en cuanto tales, pero prescindiendo de los individuos particulares en que se hallan realizados. Así, por ejemplo, *la física* estudia la naturaleza de la cantidad y los problemas que de ella brotan, como son el movimiento, el continuo, etc.

Las ciencias prácticas, llamadas también humanas, son las que nos enseñan a obrar bien, como las ciencias morales.

Aristóteles las divide en ciencias *económicas, monásticas y civiles.*

La ciencia monástica o moral individual trata del último fin del hombre, de la felicidad y de los medios para obtenerla: las virtudes.

La ciencia económica o doméstica estudia la sociedad familiar y también la heril, esto es, las relaciones del amo con los esclavos, como prolongación de aquélla.

La política o ciencia civil es la que estudia la sociedad y el Estado.

Finalmente, las ciencias efectivas o poéticas, que son las encaminadas hacia una trasformación de la materia, se apoyan ciertamente en las matemáticas. Aristóteles no ha dejado ningún tratado completo de ellas, pero podemos colegir lo que él pensaba por los ejemplos que pone: la *náutica*, la *metalurgia* y la *arquitectura.*

La retórica y la poética, así como la dialéctica, participan a la vez del concepto de arte y de ciencia. La retórica con frecuencia la señala Aristóteles más como arte que como ciencia, y dice que se destina no a obtener el conocimiento cierto, sino a convencer. Más aún, expresamente afirma que es propia de la retórica la argumentación dialéctica, que, según Aristóteles, sólo llega a la probabilidad.

El arte poético participa mucho menos del concepto de ciencia. Aristóteles dice irónicamente en el libro I de la *Metafísica*, capítulo II, que "los poetas dicen muchas mentiras". Es más bien el arte de lo que pudiera ser, de la verosimilitud, que no participa de la ciencia, tal como la concibe Aristóteles.

Podemos resumir en un cuadro sinóptico la clasificación aristotélica de las ciencias según lo anteriormente expuesto:

a) Ciencias teóricas o reales: estudian los objetos tal como están en la naturaleza. Son tres:

1. Filosofía primera	Ontología (Del ser en general) Teodicea (Teología)
2. Matemáticas	Aritmética Geometría Astronomía (Astrología)
3. Ciencias naturales	Física Biología Química

b) Ciencias prácticas o morales: estudian las acciones humanas, y son tres:

1. Individual o monástica.
2. Doméstica o económica.
3. Política o civil.

c) Ciencias efectivas o industriales: estudian los objetos que trasforma la inteligencia humana por medio de su trabajo material.

Las principales son: ingeniería, náutica, metalurgia y constructiva.

Capítulo II

LA FÍSICA

1. El objeto de la física. — El objeto de la física, dentro de una división de las ciencias, de acuerdo con la mente de Aristóteles, comprende el estudio de los seres naturales. Por seres naturales o simplemente por naturaleza (φύσις) entienden los griegos la naturaleza sensible, sujeta principalmente al movimiento, que es perceptible por los sentidos. "Siendo la misma naturaleza, dice Aristóteles, el principio del movimiento o mutación, y tratando nuestra ciencia acerca de la naturaleza, es necesario que conozcamos lo que es el movimiento; pues, si no sabemos lo que es éste, por fuerza ignoraremos lo que es la naturaleza" (*Física*, L. III, c. 1).

Por lo que hemos dicho en otro lugar acerca de la clasificación de las ciencias según Aristóteles, se desprende que en el citado pasaje se refiere Aristóteles a la naturaleza sensible en cuanto está sujeta al movimiento o al cambio *sensible*, es decir, que puede ser percibido por los sentidos. Los seres perceptibles por los sentidos son esencialmente materiales o extensos. De aquí que la física estudia los seres materiales. Además de lo que Aristóteles dice en el libro 5 de la *Metafísica*, cap. 1, y en el libro 10, cap. 1 y 7, bastaría para convencernos de ello las referencias que hace a la opinión de Parménides y Meliso en el libro I, cap. 3, de la *Física*. Sabido es que Parménides decía, contra el testimonio de los sentidos, que no existe la pluralidad de los seres

ni el movimiento. Nuestros sentidos nos engañan al presentarnos los seres en movimiento y en multiplicidad. En realidad no existe más que un solo ser inmóvil e inmutable. Pues bien, Aristóteles observa que la refutación de esta teoría de Parménides no pertenece a la *Física* sino a la *Metafísica*, porque traspone el problema de la explicación de la realidad a un plano ulterior al de los sentidos, lo que confirma su concepción acerca de la diferencia entre el objeto de la física y el de la metafísica (*Física*, L. I, c. 2).

El plan de la física aristotélica, tal como ahora la tenemos, es bastante razonable. En los libros primero y segundo trata de problemas generales, es decir, de los principios comunes de los seres. A partir del libro tercero estudia las propiedades más comunes de los seres naturales y en primer lugar el movimiento. Luego trata de la noción del infinito, del continuo, del espacio, del vacío y del tiempo, todos relacionados con la noción del movimiento. En el último libro de la física se remonta hasta la última causa del movimiento, que es el primer motor. Los otros tratados de Aristóteles que pertenecen a las ciencias físicas se ocupan ya de algunos seres en particular; *del cielo y del mundo; de los seres corruptibles; de los meteoros; historia de los animales; del alma*; etc.

2. Los principios del ser. — Concorde siempre con su noción de la ciencia, insiste Aristóteles en que debemos conocer los principios de los seres naturales, no limitándonos a alguno solamente, sino llegando hasta los últimos, "puesto que entonces conocemos alguna cosa cuando conocemos sus primeras causas y sus primeros principios y llegamos hasta sus últimos elementos" (L. I, c. 1).

Ahora bien, ¿cuánto y cuáles son los principios del ser natural? Según Parménides, es uno el principio de todos los seres, del que compone el universo; según Anaxágoras, son infinitos los principios de los seres, es decir, cada ser se

compone de infinitos principios. Aristóteles rechaza ambas opiniones como exageradas y absurdas, y estudia de una manera general cuántos deben ser los principios de los seres. Supuesta la realidad del movimiento y de los cambios en los seres, cosa que se prueba por la experiencia inmediata, y por la insuficiencia de los argumentos presentados contra el movimiento [1], dice en primer lugar Aristóteles, que todos los seres han de estar compuestos de principios contrarios entre sí. Esta afirmación, en lo que por lo demás coinciden todos los filósofos anteriores a Aristóteles, aun el mismo Parménides, que ponía como principios constitutivos de los seres lo frío y lo caliente, lo demuestra también Aristóteles por vía racional. Los principios primeros no pueden ser ni uno solo, ni infinitos. Deben ser tales que no procedan de otros principios; que no procedan uno de otro; y que de ellos procedan todas las demás cosas. Pues bien, si suponemos que los primeros principios son entre sí opuestos, hallaremos que cumplen con dichas condiciones. Efectivamente, como primeros no proceden ellos de otro, y en cambio, de ellos proceden todos los demás seres; y como contrarios no pueden proceder los unos de los otros. Pero, ¿cuáles son esos principios? Aristóteles lo determina mediante una inducción: si consideramos los cambios de los seres veremos que no se producen indiferentemente en cualquier sentido, sino que para que un ser pueda producir un cambio o experimentarlo en sí se necesitan ciertas condiciones especiales. ¿Cómo podemos decir, pregunta Aristóteles, que lo blanco o lo negro se ha producido de un músico? No; sino que lo blanco se ha producido en un sujeto que antes no era blanco; y a su vez lo músico se ha producido en un sujeto que antes no era músico. Es decir, que lo blanco no se produce precisamente en lo músico, sino en lo no blanco. En la

[1] Véase más abajo la aguda refutación que Aristóteles da a los célebres argumentos de Zenón.

misma forma debemos discurrir si consideramos la pérdida de alguna de estas cualidades, pérdida que Aristóteles llama "corrupción". De aquí resulta que todo cambio supone la existencia de principios contrarios entre sí; por ejemplo: lo blanco y lo no blanco, lo músico y lo no músico; y además de estos contrarios se requiere también un sujeto en que se produzcan los cambios. Por este análisis del mecanismo esencial del cambio o mutación, se ve que pueden reducirse a tres los principios de los seres: un sujeto, receptor de los contrarios o de los cambios opuestos entre sí, y dos contrarios que vienen a ser como los principios determinantes del movimiento.

Sin embargo, estos tres principios no desempeñan la misma función en el compuesto. Pues si suponemos que el hombre recibe la forma del arte músico, y resulta, por lo tanto, el compuesto "hombre músico", los dos elementos, hombre (el sujeto) y músico (como forma), son constitutivos propios y directos del compuesto. Pero el otro constitutivo, que es el contrario de músico (no músico), no es un constitutivo propiamente tal del compuesto, sino, como Aristóteles dice, un principio accidental, en cuanto que de parte del sujeto se prerrequiere que la materia o el sujeto carezca de una forma para que pueda recibirla. Esta carencia o privación es precisamente el contrario de la forma. Así resulta que los principios *propiamente tales* del ser son dos, el sujeto y la forma; pero incluyendo el *principio accidental* son tres (*Física*, L. I, c. 9).

Al tratar del *sujeto* de los cambios hemos pronunciado con frecuencia la palabra *materia.* La noción de materia tiene en Aristóteles una importancia capital. Efectivamente, con su concepción de la materia como un elemento indeterminado, pero capaz de ser determinado por la forma, resuelve Aristóteles el gran problema de la mutación de los seres, en que habían errado fundamentalmente los primeros

filósofos griegos. "Estos primeros filósofos, al investigar la verdad y la naturaleza de las cosas, se equivocaron en gran manera, pues afirman que no se produce ninguna de las cosas que existen, ni tampoco se destruye; porque es necesario que todo lo que se produce se produzca o de un ser o de un no ser, y ninguna cosa de éstas es posible, ya que del ser no se puede producir el ser, puesto que ya existía; y del no ser nada se puede sacar" (L. I, c. 10).

Aristóteles resuelve esta objeción por medio de una distinción muy genial en medio de su sencillez. De dos maneras, dice, puede entenderse que el ser o el no ser hagan alguna cosa, o que del ser o del no ser se produzca alguna cosa: de suyo, o accidentalmente. Podemos decir, por ejemplo, que en el médico se produce una curación y asimismo que en el médico se produce el olvido de la medicina. Ambos fenómenos son cambios producidos *en el médico*, pero entendidos en un sentido diferente, porque cuando decimos que en el médico se ha producido una curación, esto es, que el médico ha recobrado la salud, no hablamos del médico en cuanto es médico, sino en cuanto es enfermo; por lo tanto, no hablamos con propiedad, sino de una manera menos propia, que Aristóteles llama *accidental*. En cambio, cuando decimos que el médico se ha olvidado de la medicina hablamos en el sentido *más propio*, pues el médico, en cuanto médico, posee la ciencia de la medicina, y por eso él puede olvidarla.

Esta doctrina la podemos aplicar también al ser y al no ser. Y así, en primer lugar, puede decirse que el ser propiamente hablando no puede producirse del ser o del no ser, pero hablando accidentalmente puede producirse tanto del ser como del no ser. En primer lugar, el ser puede proceder del no ser, a la manera que decimos que lo blanco se produce de lo no blanco, manera de hablar "accidental", pues lo blanco no está compuesto de lo no

blanco. Igualmente, el ser puede producirse también del ser accidentalmente, como si dijéramos que *un* animal se produce de *otro* animal; así podemos afirmar que el ser puede producirse de *otro* ser, por ejemplo, el fuego se produce de la madera. Pero estas producciones se llaman accidentales, porque para producirse *propiamente* el ser debería producirse del no ser, y esto es imposible porque para toda producción se requiere un sujeto en que se produzca el cambio, y, por lo tanto, se presupone el ser (L. I, c. 10). Como se ve por estas últimas palabras, Aristóteles insiste siempre en la necesidad de un sujeto preexistente para toda nueva producción.

He aquí la primera solución que da Aristóteles al problema de los cambios del ser. Sin embargo, donde directamente resuelve el problema es en su teoría de la potencia y del acto. Teoría expuesta largamente en la *Metafísica*, donde también la estudiaremos nosotros.

3. LA TEORÍA DE LAS CAUSAS. — Entre los principios de que consta el ser figuran principalmente las causas; "pues en tanto conocemos un objeto en cuanto conocemos la razón de su existencia (el porqué), lo cual es conocer sus causas, hasta llegar a la primera de todas" (*Física*, L. II, c. 5).

Causa, en primer lugar, "es aquello de lo que se hace otra cosa"; así, por ejemplo, puede decirse que "el bronce es causa de la estatua", en cuanto que la estatua se hace del bronce. Esta causa se llama *causa material*; es el sujeto en que o de que se produce alguna cosa.

Además de la causa material, es también causa "*la forma o el modelo*". Ésta es la que determina la esencia del objeto. Así, por ejemplo, en la estatua, lo que determina la esencia propia de la estatua en cuanto tal, no es el bronce, sino la forma que se le ha dado; llámase ésta *causa formal*.

También es causa aquello de donde se origina el cambio, es decir, el agente que lo produce; tal es, por ejemplo, el artífice respecto de la estatua. Ésta es la *causa eficiente.*

Finalmente, es causa el *fin* por que se hace la obra. Así, por ejemplo, "la salud es causa de que paseemos; pues si uno pregunta «¿por qué paseas?», le respondemos: «para estar bien», y en esta forma declaramos *la causa* del paseo".

Son, pues, cuatro las causas de toda mutación: la materia o causa material; la forma o causa formal; el agente o causa eficiente; y el fin o causa final. En la misma forma que en el libro segundo de la *Física*, vuelve a tratar Aristóteles de las causas en el libro primero de la *Metafísica* (c. 3), sin añadir conceptos sustancialmente nuevos. Es evidente que no todas las causas merecen el epíteto de *causa* con la misma propiedad. En orden a la ejecución la causa más importante es la causa *eficiente*, la que más propiamente que ninguna otra merece el nombre de causa. Las causas *material* y *formal* son causas *constitutivas* del efecto, como partes intrínsecas de él.

Aristóteles no habla de la causa *ejemplar*, a pesar de que en la escuela de Platón había oído desarrollar ampliamente la teoría de las ideas, que vienen a ser causas ejemplares de las cosas. Indica, apenas, al tratar de la causa formal, la palabra "modelo" (παράδειγμα), pero ni en la *Física* ni en la *Metafísica* desarrolla la idea o el concepto de la causa ejemplar. Entre los escolásticos se ha disputado si la causa ejemplar constituye propiamente una *quinta causa*, omitida por Aristóteles. La opinión afirmativa nos parece más probable.

4. El movimiento. — El estudio del movimiento es esencial en la física. Si se ignora lo que él es, será imposible saber lo que es la naturaleza. ¿Por qué? Porque la

naturaleza es el principio del movimiento y del cambio (L. III, c. 1).

Conviene, pues, que veamos bien qué cosa es movimiento.

El movimiento no puede ser extraño a las mismas cosas. Pues lo que se mueve, o bien se mueve experimentando cambio en su sustancia, o en su cantidad, o en su calidad, o su lugar. En cada uno de estos casos podemos considerar dos especies o tendencias del movimiento. *Sustancia*: una cosa es tener tal forma sustancial; otra, carecer de ella. *Cantidad*: una cosa es tal cantidad; otra, la cantidad que se le aproxima. *Cualidad*: diversas cosas son blanco (*forma*) y negro (*privación de lo blanco*). *Lugar*: es diferente el concepto de "arriba" del de "abajo".

Es decir, en todas las cosas tenemos lo positivo; a lo que se llega por movimiento de *generación*; y su respectivo negativo, a lo que se viene por movimiento de *corrupción*.

Ahora bien, respecto a las dos especies de cada uno de esos géneros arriba nombrados, puede algo o poseerlo, o estar en *vía* de poseerlo. Este "estar en vía de", en cuanto es "estar en vía de", es el movimiento. Movimiento, pues, es "el acto del ser que está en potencia" (= en vía de adquirir una perfección) en cuanto tal (*Física*, L. III, c. 2).

Desentrañaremos esto con el ejemplo del agua que de 0º se va calentando hasta llegar a 100º.

Por el hecho solo de que el agua pueda en absoluto calentarse, *no se está ya calentando*, esto es, no se mueve aún; no puede, pues, ser el movimiento "*pura potentia*"; el movimiento de calefacción es algo más real en orden al calor.

Cuando el agua ha llegado al término de calefacción, 100º, ya no se mueve más, ahí descansa: es ser perfecto, o en acto. (Lo mismo se podría decir de cualquier grado intermedio, tomado como punto final de un movimiento parcial). Luego, el movimiento tiene que ser algo inter-

medio entre ese 0° y 100°, es decir, uno de los 1° a 99° de calor.

Pero hemos quedado en que cualquier punto intermedio, aislado, es *perfecto* en ese punto, en el cual, como tal, ya acabó todo movimiento. Luego, para que el agua en 50° se pueda decir "en movimiento", ha de tomar el 50°, no como punto de estadía, sino de transición hacia el 100°. Esto es lo que nota Aristóteles: "en potencia".

La definición dada de movimiento es tan acertada como profunda; lo que prueba Aristóteles: 1) analizando todas las clases de movimiento (por inducción: alteración, aumento, disminución, generación, corrupción, movimiento local); 2) estudiando las diversas partes de la definición, como lo hemos hecho, por rechazo de otras definiciones mal dadas (*Física*, L. IV, c. 2).

Todo el que mueve, al mover, es también movido, pues debe ponerse en contacto con el movido, por lo que él mismo se mueve (*Física*, L. IV, c. 3).

El movimiento, como tal, se halla en el *movido* (pues en cuanto "*mobile*" está en potencia), y no en el que mueve (pues en cuanto *motor* está en acto).

Los célebres argumentos de Zenón contra la existencia del movimiento, los expone y refuta Aristóteles en el c. 11 del L. VI de la *Física*. Los vamos a proponer esquemáticamente con las respuestas aristotélicas.

1) *Zenón*: Una flecha arrojada debería estar quieta en cada uno de los instantes del movimiento. Luego, no se movería.

Respuesta: Aun cuando debiera estar quieta en cada instante del tiempo, no lo estaría en cada *parte* (siempre divisible) de él.

2) *Zenón*: Para recorrer, por ejemplo, 1 metro, primero debería atravesar ½ metro; y antes ¼; y antes ⅛, etc. . . .; luego, nunca lo atravesaría en tiempo finito.

Respuesta: A cada parte de la magnitud finita, corresponde, como se probó, una parte de tiempo también finito; no hay por qué recurrir al tiempo infinito.

3) *Zenón*: Si Aquiles corre tras la tortuga, nunca la podrá alcanzar, pues al llegar al sitio de la tortuga, ésta siempre habrá avanzado un poco más.

Respuesta: Supongamos que en un mismo tiempo, por ejemplo, un cuarto de hora, el más veloz puede recorrer 500 metros y el otro sólo 100; si la distancia que los separaba era de 400 o menor, el menos veloz ha sido alcanzado.

4) Si estoy yo parado en un punto, y a mi derecha o izquierda corren dos carros, de igual tamaño, a la misma velocidad, pero en sentido contrario; para mí los carros emplearán en pasar delante de mí el mismo tiempo; en cambio, para los pasajeros de cada carro, el otro que no es el propio, pasará delante de ellos en la mitad del tiempo que para mí. Luego, ¿1 = ½? La solución es patente: la falacia está en que los trenes van en movimiento contrario.

Éstas son las cuatro más famosas objeciones de Zenón contra la existencia del movimiento, pues tiene algunas más (L. VI, c. 11).

5. EL INFINITO. — Todos los antiguos admitieron, según Aristóteles (L. III, c. 5), el infinito: unos, como los pitagóricos y platónicos, admitieron el infinito como una sustancia infinita; otros, los físicos y naturalistas, como un accidente de las cosas. Los pitagóricos ponían el infinito en las cosas sensibles; Platón, en cambio, fuera de ellas.

Pero el infinito no se da separado de las cosas sensibles, ni como algo subsistente a la manera de una sustancia, ni como un accidente infinito: porque tal sustancia no sería divisible por tener magnitud sin número. Además, es del concepto de todo cuerpo sensible estar determinado por alguna superficie (ibíd., c. 8).

Con todo, si bien se refuta que se dé en acto el infinito, debe admitirse que se da de alguna manera; pues de negarlo absolutamente se originan inconvenientes; por ejemplo, no se podría infinitamente, sin fin, aumentar un número, cosa difícil de admitir; digamos, pues, que se da en *potencia*, pero ¿cómo? (ibíd., c. 9).

Hay dos maneras de existir algo en potencia: *a*) Algo está *todo* en potencia, y después pasa *todo* a acto; v.gr.: mármol y estatua. *b*) Algo está todo en potencia, y después pasa sucesivamente a acto; v.gr.: el día que se va actuando, esto es, pasando parcialmente.

Esta segunda manera de estar en potencia es la propia del infinito; nunca se llega a dar todo en *acto*.

No se debe definir, por lo tanto, el infinito: aquello a lo cual nada le falta; esto más bien se denomina: *perfecto*; sino aquello que nunca llega a tener todo, o fuera de lo cual hay siempre algo que le pertenece (*Física*, L. III, c. 10).

6. El lugar. — En los primeros siete capítulos del L. IV de la *Física*, trata Aristóteles del *lugar*. Al comienzo, puestas las razones de sentido común que existen en favor de la existencia del "lugar", pasa a exponer razones en contra, y los diversos elementos que parece podrían ser constitutivos del lugar: la materia, la forma, el espacio del mismo cuerpo locado, etc. (c. 1 y 2).

Nos va a definir Aristóteles con rigor el lugar, pero advierte antes que la definición que se dé, conviene que esté de acuerdo con las nociones que el sentido común y universal tiene ya determinados. Estas nociones, comúnmente admitidas por todos, son: *a*) El lugar contiene al cuerpo cuyo lugar es, sin pertenecerle. *b*) El "*locus primus*" (véase más abajo lo que es *locus primus*) no es ni mayor ni menor que el locador. *c*) No puede éste dejar aquél, ni ser dejado. *d*) Finalmente, el lugar tiene naturalmente es-

tas dos características: arriba y abajo, a una u otra de las cuales tiende todo cuerpo, y en ella descansa.

Para que esto último se entienda mejor, nótese que en el primer capítulo distinguió seis características y especificaciones del lugar: arriba, debajo, delante, detrás, izquierda y derecha. De éstas, las cuatro últimas dependen simplemente de nosotros (v.gr.: una cosa que está a mi izquierda, dándome yo media vuelta, pasará a mi derecha...). No pasa esto con las dos primeras, que tienen cierto valor absoluto: todos los cuerpos o son livianos, y tienden hacia arriba, o siendo pesados, tienden hacia abajo.

Además de no contradecir las nociones que sobre el lugar admite el sentido común, la definición que se dé debe solventar las dudas que sobre el lugar se han presentado, contener positivamente esas nociones de sentido común, y finalmente dar razón de las mismas dudas y dificultades contra el concepto de lugar (c. 4).

He aquí, pues, la definición de lugar que reúne todas esas condiciones: "El lugar es el límite del primer cuerpo fijo que contiene" al locado, o cuerpo que está en el lugar (c. 9).

Analicemos la definición:

a) *El límite.* — Entre las dificultades que se presentaban contra el lugar, una era que debía tener tres dimensiones, con lo que el lugar pasaría a ser un cuerpo como cualquier otro, exigiendo por lo tanto también su lugar. Pues bien, esto está resuelto al indicar en la definición que el lugar es el límite, una superficie, de sólo dos dimensiones, sin profundidad; se excluye, pues, la hipótesis de que el lugar pudiera ser el espacio del locado, y la posibilidad de que se compenetrara con algo. El lugar, pues, es límite, superficie; pero ¿de quién? Parece que podría ser la final del locado, o la del envolvente; ambas son enteramente iguales. A esto responde la definición con la palabra.

b) *Del cuerpo que contiene.* — Pues de lo contrario ese límite pertenecería al cuerpo locado, y no al lugar; y el sentido común nos dice que éste se distingue de aquél (c. 1).

Con esto está también excluída la hipótesis de que el lugar pudiera ser la forma externa del cuerpo locado.

c) *Fijo.* — Como más abajo expondré, afirma Aristóteles que nosotros conocemos el lugar por el movimiento. Por ello conviene que el lugar de un cuerpo sea en cierta manera inmóvil, para poderlo precisar. Según esto, analicemos el lugar de un hombre que va en buque: el buque se mueve, como también se mueve el agua sobre la cual va el buque; por esto, si se pregunta por el lugar de ese hombre, se responde con más propiedad diciendo que su lugar es el cauce del río, que Aristóteles considera fijo, y no el buque, o el aire, que sería, sí, el lugar "propio" de ese hombre.

d) *El primer* (*límite inmóvil que contiene al cuerpo*). Esta palabra está entendida del ejemplo anterior. Para fijar, pues, el lugar de algo (si seguimos la doctrina del Estagirita), hemos de fijarnos no en el primer cuerpo que contenga a ese objeto (esto nos daría el lugar "propio", pero no el "lugar" según la definición rigurosamente tomada), sino en el primer cuerpo inmóvil que contenga a ese objeto.

En buen castellano: Se llama lugar de un cuerpo C, el límite del cuerpo fijo más inmediato que contenga a C.

Como dije antes, conocemos el lugar por el movimiento. Tan importante es la relación de lugar con movimiento, que, según Aristóteles (c. 8), sólo el cuerpo móvil puede "estar en un lugar".

Hay cosas que se mueven "de suyo"; v.gr.: la nave. Otras, en cambio, se mueven "accidentalmente"; v.gr.: los hombres que van en el barco.

Pues bien: de la misma manera hay quienes están *propiamente en un lugar* (el aire en el cielo), y otros que *accidentalmente* están en ese mismo lugar, en cuanto que están en algo que a su vez y propiamente está en ese lugar (las cosas que están en el aire están también en el cielo, en el cual está el aire).

El primero de estos dos lugares aquí mencionados, corresponde exactamente al "lugar propio" de que nos habla en el cap. 2; y que es aquel donde cada cosa está y nada más que ella.

El otro coincide precisamente con el "lugar común" (ibíd.), que es aquel donde está el conjunto de todos los cuerpos, "*cuncta corpora sunt*".

Según sus nociones, debería admitir Aristóteles que el último cielo no está en lugar alguno. Y, en efecto, así lo afirma; sólo que le concede un lugar en cierta manera, es decir, en cuanto que sus partes, no el todo, lo tendrán.

7. EL VACÍO. — Cuatro capítulos dedica Aristóteles al estudio del vacío. Ya Anaxágoras se había tomado el trabajo de probar la no existencia del vacío; pero con el poco acierto de refutar una definición, o noción de vacío, basada en la creencia popular de que el aire no es cuerpo. El vulgo entendía por vacío el lugar en que no se hallaba ningún cuerpo; y por tener el aire por tal, creyó que el lugar en que hubiera sólo aire sería un vacío. Fácil cosa, pues, les fue a Anaxágoras y demás refutar la existencia de un tal vacío, probando que el aire es cuerpo. Sin dificultad se advierte que tal refutación no merece ser tenida en cuenta.

Otros hubo que probaron darse el vacío, arguyendo que hay movimiento, el cual supone necesariamente la existencia de aquél; y tanto, que Meliso argüía de modo contrario: no hay vacío, luego no tenemos tampoco movimiento. Y robustecía su afirmación la creencia de que si

no hubiera vacío, no podían los cuerpos enrarecerse ni contraerse, ni los vivientes aumentar, al recibir alimento.

Ahora bien, se pregunta Aristóteles, ¿qué es vacío? Parece se debía definir: el lugar en que no hay nada. Entonces, un punto, ¿será vacío? Parece absurdo decir que sí. Definamos, pues, mejor el vacío: "Conviene que él (vacío) sea el lugar en que hay (= podía haber, pero no hay) cuerpo tangible". O en otras palabras: el sitio capaz de recibir algún cuerpo, pero que carece de todo cuerpo (*Física*, L. IV, c. 9). He aquí otra definición de vacío: "Es el lugar que carece de cuerpo" (ibíd.). Lugar, pues, y vacío son el mismo *sujeto*, con diversa relación a los cuerpos.

Esto supuesto, ¿se da el vacío? Muchos creen que sí, pues que se da el lugar; y éste es sólo admisible porque se da movimiento. Refuta esto Aristóteles diciendo que el vacío no es necesario a todo movimiento; por ejemplo, un todo, lleno, puede moverse (pasando de frío a caliente)... Y así, continúa Aristóteles refutando otros argumentos en favor del vacío (ibíd., c. 9).

Por fin, positivamente, prueba Aristóteles que el vacío no puede darse, ni fuera de los cuerpos (c. 4) ni en los cuerpos (c. 11).

Primero: No se da el vacío fuera de los cuerpos. Porque la razón que para probarlo podía alegarse, sería la recta inteligibilidad del movimiento. Ahora bien, esta razón no prueba. Porque, entre otras muchas razones que aduce el filósofo, más bien el vacío implicaría la quietud, y no el movimiento, pues en el vacío no se entendería por qué va hacia aquí, y no hacia allá.

Segundo: No se da el vacío en los cuerpos. Parece que debería darse allí, pues de lo contrario no se entendería la condensación y enrarecimiento de los cuerpos. Pero estas razones no convencen. Efectivamente, se alega que el vacío es necesario para explicar el fenómeno de la dilatación.

De no darse el vacío, al moverse un cuerpo, debió moverse otro para darle sitio; y así, debe moverse todo el Universo.

Se responde que una serie circular de movimientos de algunos cuerpos, solventa la dificultad: A se mueve empujando a B, B a C, C a D, y D, finalmente, ocupa el sitio de A, etc.

8. EL TIEMPO. — Nuestro sentido común relaciona siempre el tiempo con el movimiento. ¿Es el tiempo simplemente movimiento? Es obvio que no; el movimiento se halla sólo en aquel que se mueve, es veloz o lento; el tiempo, en cambio, se halla en todas partes, y hablando en rigor, no es lerdo ni veloz.

Esto no obstante, si no percibimos cambio, esto es, movimiento, no percibimos el tiempo; como el que duerme, por no haber sentido cambio alguno, hace coincidir el momento de dormirse y el de despertarse. Además el movimiento recorre una magnitud, y paralelamente entendemos que la recorre el tiempo; por ejemplo, una vuelta circular del primer cielo corresponde a un día; a una mitad de aquél, una mitad de éste, etc. En la magnitud recorrida por el movimiento, hay *antes y después*; igualmente en el tiempo: *ayer y mañana*, *antes y después*. Pero *antes y después* ¿de qué? En el movimiento se dan los puntos A y B, antes y después del punto P: A. P. B.; en el tiempo, encuentro el ayer y el mañana, respecto al punto *ahora*, resultado el orden: *antes, ahora, después*. Si, reflexionando sobre el *ahora*, no advertimos su movimiento desde *ayer* hacia *mañana*, no sentimos el tiempo.

Además del antes y después, ayer y mañana, consideremos el factor *número*: con números de faros, v.gr., medimos un camino; con números de metros, una longitud; pero al movimiento lo medimos con tiempo. De todo lo cual, saca Aristóteles su definición de tiempo.

El tiempo es "el número del movimiento, según anterioridad y posterioridad" a algo determinado; o, si se prefiere, "según cercanía o alejamiento del móvil al punto fijo" (así se evita el posible círculo vicioso, incluyendo ya al tiempo en la noción de tiempo: anterioridad y posterioridad) (*Física*, L. IV, c. 13).

La palabra "número", de la definición, es claro que es de valor objetivo ("la cosa numerada"), y no subjetivo = ("aquello con lo que numeramos") (ibíd.).

Pero, y ese *ahora*, ese punto fijo al parecer, ¿qué cosa es? Cuando en el cap. 17 define Aristóteles los adverbios de tiempo, nos lo explica así:

Ahora es continuación del pretérito con el futuro.

En algún tiempo, un tiempo concreto, anterior o posterior al ahora.

Ya, un tiempo concreto próximamente anterior o posterior al ahora.

Pero, en cambio, al hablar del *ahora* en el cap. 14, dice: "Lo anterior y lo posterior, en cuanto numerables, constituyen el *ahora*. Como en un movimiento el sujeto que se mueve es el mismo, aunque no es lo mismo estar el sujeto en A o en B, así el *ahora* es siempre el mismo *sujeto* en cuanto que es la misma existencia de cada momento; pero es diferente existir en el momento A o en el B. Es decir, como el movimiento sigue a la magnitud a la cual se proporciona, así el tiempo sigue y se proporciona al movimiento. El móvil es al movimiento, como el que existe al tiempo; luego, si el movimiento se conoce por aquello que se mueve, a su vez, el tiempo se conocerá por el que existe, que llamamos ahora".

De la definición dada de tiempo, se entenderá cómo éste se puede llamar *largo* o *breve*: puesto que es *número* y continuo; pero no *tardo* o *veloz*, puesto que tardo o veloz se puede llamar lo que es *medido* por el tiempo (un

movimiento, v.gr.); ahora bien, el tiempo no se mide por el tiempo (ibíd., c. 15).

¿Qué queremos decir al afirmar que tales cosas "están en el tiempo"? Significamos con ello que las cosas son medidas (numeradas) por él; el movimiento está en el tiempo según su *esencia y duración*, pues su esencia se constituye de prioridad y posterioridad; el hombre, en cambio, está en el tiempo sólo según su *duración*, pues su esencia no consta de esos elementos, anterioridad y posterioridad.

La objetividad del tiempo consiste en que, aun cuando no hubiera una inteligencia que numerara, existiría lo que se presta a ser numerado. La "anterioridad y posterioridad" son elementos puramente objetivos en el movimiento; pero el tiempo lo constituyen esos elementos, no como quiera, sino en cuanto numerables por la inteligencia, lo que implica una parte subjetiva de la esencia del tiempo (c. 19).

9. EL CONTINUO. — Se dice que un cuerpo es continuo en sus partes, o que algo está propiamente continuo a otra cosa, cuando los límites de ambos (con los cuales se tocan) se han hecho una sola cosa, esto es, *se contienen* mutuamente (de donde el nombre: *continuo*) (*Física*, L. V, c. 7).

El continuo no puede estar formado por indivisibles; pues éstos, careciendo de límites, no tendrían cómo entrar en la definición dada. Si dos puntos se tocan, coinciden, se compenetran sin formar extensión.

Pero estas razones (válidas ciertamente para el continuo permanente; v.gr.: un cuerpo sólido), ¿qué valen para el tiempo, el movimiento, la magnitud? Vayan, pues, razones para éstas:

Para el movimiento y la magnitud: Si un móvil pasara por una magnitud que tuviera tres puntos indivisibles, el movimiento debería también ser indivisible en esos

puntos indivisibles. Pero esto de movimiento indivisible no se entiende. En todo movimiento se deja algo y se llega a algo. ¿Cómo podría, pues, en una magnitud indivisible salir de algo y llegar a algo, diverso de ese *algo* primero?

Para el tiempo: Sea una magnitud A B, no compuesta de indivisibles, sino divisible indefinidamente. El movimiento, con que lo recorra un móvil, también será divisible indefinidamente, de suerte que corresponda una parte de movimiento para cada una de la magnitud. Pero como el tiempo mide el movimiento, también debe corresponder una parte de tiempo para cada una de las del movimiento. Luego el tiempo, por dividirse indefinidamente, no consta de indivisibles.

10. LA ASTRONOMÍA [2]. — Es necesario echar una mirada a la astronomía de Aristóteles, tanto por lo que representa en sí misma, como por el interés que nos ofrece para conocer su metafísica.

La astronomía de Aristóteles tiene en cuenta las conclusiones de los sabios que le precedieron, principalmente de Platón, Eudoxo y Calipo. Estos últimos fueron contemporáneos de Aristóteles, ya que Eudoxo falleció probablemente en Atenas el año 355 antes de Jesucristo, y Calipo fue íntimo amigo de Aristóteles y reformó el calendario hacia el 330, para lo que se ayudó de las indicaciones del mismo Aristóteles, según nos dice Simplicio.

No podemos detenernos en una larga descripción del sistema astronómico vigente en el tiempo de Aristóteles. Pero será suficiente para nuestro intento trazar sus líneas generales.

[2] Véase sobre este punto el erudito trabajo de Pierre Duhem, *Le système du mond*, t. I, ps. 111 y ss. y 126 y ss.

La Tierra es el centro del Universo. En torno de ella como centro giran esferas concéntricas. La más exterior de estas esferas es aquella en que están colocadas las estrellas fijas. Esta esfera tiene un movimiento de rotación de oriente a occidente, con una velocidad uniforme y alrededor de un eje, que pasa por el centro de la Tierra y que es el eje del mundo. Cada revolución de la esfera dura lo que se llama el día sideral. Hacia dentro, entre la Tierra y esta esfera externa, se hallan otras esferas, que son las de los astros errantes o planetas. Éstos, en total siete, por orden de lejanía a la Tierra son: Saturno, Júpiter, Marte, Mercurio, Venus, el Sol y la Luna. Estos astros errantes, según la teoría de Eudoxo, son independientes entre sí y tienen cada uno su eje propio de movimiento, que no coincide precisamente con el eje del mundo. Para explicar el movimiento de los planetas los astrónomos griegos idearon un mecanismo compuesto de varias esferas sólidas, concéntricas al centro de la Tierra y contiguas entre sí. En esta forma a cada uno de los planetas corresponde un sistema de esferas particular. El planeta estaba situado en la esfera más interior, ocupando un punto en el ecuador de la esfera sólida.

Así se explica que el número de esferas sea mucho mayor que el número de los astros.

Esta concepción astronómica en Eudoxo y de Calipo, que coincidía en la disposición general, pero que se diferenciaba en algunos puntos, por ejemplo en el número de esferas que era necesario para explicar el movimiento de los planetas, fue completada por Aristóteles.

En primer lugar, Aristóteles, como buen filósofo, vio la necesidad de dar al conjunto la debida unidad, suprimiendo la independencia absoluta que los astrónomos patrocinaban, entre los diversos sistemas de esferas de cada uno de los astros errantes. Según Aristóteles, todos los mo-

vimientos del Universo están coordinados entre sí. Para salvar las dificultades que ponían los astrónomos en orden a una explicación satisfactoria de los movimientos irregulares de los planetas, que si fueran dependientes unos de otros, y todos de la primera esfera, deberían ser uniformes, Aristóteles introdujo las esferas complementarias, que tienen un movimiento inverso, neutralizando en parte la acción del astro superior. Además, según sus teorías físicas, suprimió Aristóteles el vacío entre las esferas, siendo todas continuas entre sí. En total cuenta Aristóteles que serán necesarias cincuenta y cinco esferas (*Metafísica*, L. XI, c. 8).

El origen del movimiento, según demuestra en la *Física* y en la *Metafísica*, proviene de un primer motor inmóvil. Sustancia espiritual y eterna, como el movimiento mismo esencialmente eterno. El primer motor es una inteligencia perfectísima, que mueve sin experimentar ningún movimiento. Todas las esferas, u orbes celestes, tienen una inteligencia que las mueve en el siguiente orden: la inteligencia de la esfera más externa, esto es, la de las estrellas fijas, mueve su esfera por la contemplación y el amor del primer motor. Por este movimiento la segunda inteligencia mueve a su vez su esfera, y así sucesivamente hasta llegar a la última inteligencia del último orbe, que es el de la Luna. Este movimiento celeste es la causa de la generación y corrupción en los seres terrestres; las cuales se deben a la influencia desigual de los astros en su movimiento de acercamiento y alejamiento, en los diversos períodos del año, por el Zodíaco. Las esferas celestes son sustancias materiales pero incorruptibles, las inteligencias que las mueven son sustancias separadas, es decir, que no están unidas a las esferas, como vemos que están unidas la materia a la forma en los seres de la naturaleza sensible. El movimiento de las esferas es local y circular, pues solamente un movimiento de esa naturaleza puede ser eterno, según Aristóteles.

Como se ve, la astronomía aristotélica es una construcción exclusivamente racional, científicofilosófica, y que el mismo Aristóteles propone como hipótesis razonable, cuyo valor deja "que investiguen los sucesores más sabios" (*Metafísica,* L. XI, c. 8).

11. UN CAPÍTULO DE PSICOLOGÍA. — En su maravilloso tratado *Del alma,* nos ha dejado Aristóteles un diseño total de la psicología humana. Pero al establecer la psicología de la parte superior del alma, Aristóteles habla en términos muy oscuros acerca de problemas fundamentales. Vamos a examinar uno de los más importantes.

Habla expresamente Aristóteles de tres clases de entendimiento: 1) *en potencia,* que es *el que* recibe en sí las especies inteligibles; 2) *agente,* que es *el que produce* las especies inteligibles; 3) *pasible,* cuya naturaleza no declara (*De anima,* L. III, c. 4 y 5).

Ahora bien: de los dos primeros, dice que están *separados* del cuerpo, que son incorruptibles y eternos; del tercero dice abiertamente que es corruptible y que perece. Pero véase qué dificultades surgen ahora: 1) ¿Es lo mismo el entendimiento en potencia que el posible? 2) Si el entendimiento es alguna forma separada del cuerpo, no puede existir más que un solo entendimiento (y, por consiguiente, una sola alma) para todos los hombres. ¿Cómo así? Aquí interviene decisivamente la concepción aristotélica de la materia: ésta es el único principio de la individuación numérica de las formas dentro de la misma especie. Por lo tanto, una forma separada, inmaterial, no tiene el principio de multiplicación numérica, no puede multiplicarse, y necesariamente es *única.* Así interpretaron a Aristóteles muchos de sus grandes comentadores, para quienes o ambas inteligencias separadas, o al menos el entendimiento agente, era una inteligencia superior, confundida a veces con la

divinidad, o con la última inteligencia celeste. (Plutarco, Teofrasto, Eudemo, Alejandro de Afrodisia, y posteriormente los comentadores árabes Avicena, para quien el entendimiento agente es único; y Averroes, que proclama la unicidad tanto del agente como del posible, es decir, de todo lo espiritual en el hombre).

Esta interpretación tiene su fundamento en el texto mismo, pero no puede admitirse por cierta, porque el texto es oscuro y aun contradictorio en su forma externa.

Sus consecuencias eran inadmisibles filosóficamente, y, sobre todo, teológicamente.

Si en realidad la parte espiritual es común a todos los hombres, se suprime el alma individual, la libertad individual, la responsabilidad individual, la inmortalidad individual, y el premio o castigo individual en la otra vida: supresión total del individuo-racional.

Fue enorme el trabajo que hubo de llevar a cabo el doctor Angélico para construír una interpretación de los oscuros textos de Aristóteles más racional, y sobre todo compatible con la fe. Creemos que no hay ningún otro punto en la doctrina del Estagirita que haya merecido una mejor atención por parte de Santo Tomás: un opúsculo especialmente escrito, en circunstancias dramáticas para el maestro dominico, ha reunido, comparado y analizado los textos de *De anima* y de las otras obras de Aristóteles; pero ya antes le había dedicado uno de los más largos artículos de *Suma teológica*, y otro de los más largos también de la *Suma contra los gentiles*, donde expresamente declara cuál era la mente de Aristóteles.

El entendimiento en potencia o posible es *una facultad* del alma (espiritual, inmortal); el agente es también *una fuerza* de la misma alma, y, por lo tanto, espiritual e inmortal; el pasible es una facultad sensitiva del alma (la imaginación) que no subsiste cuando el alma se separa del

cuerpo. Ahora bien, aun cuando el entendimiento posible y agente son espirituales, son facultades del alma; pero alma es, según Aristóteles, el acto o la forma del cuerpo; luego, concluye Santo Tomás, así como las formas materiales se multiplican según la materia, igualmente las almas espirituales por ser formas del cuerpo, deben multiplicarse según los diversos cuerpos. Quedaba así salvada la individualidad del alma humana.

No hay tiempo de exponer las razones en pro y en contra de la interpretación tomista; aguda, valiente, siempre ceñida al texto, ha obtenido, en cuanto a interpretación, una sólida probabilidad, ya que las dificultades textuales no pueden en este punto llegar a la certeza. Los escolásticos posteriores la admitieron comúnmente, y la han hecho suya algunos modernos.

Capítulo III

LA METAFÍSICA GENERAL

1. Preámbulo. — Sabido es que el nombre de *Metafísica*, con que ahora designamos los 14 libros de Aristóteles dedicados a esta ciencia, se debe a *Andrónico de Rodas* (50 a. de J. C.), quien, al ordenar los libros de Aristóteles, colocó los de "la filosofía primera" después de los libros de la física, resultando así, por la palabra griega "metafísica = después de la física", la denominación, por lo demás muy significativa, que ahora conservamos; puesto que los libros designados por Aristóteles como "filosofía primera" estudian los objetos suprafísicos, que nosotros conocemos después de los físicos [1].

Como ya indicamos al tratar de los libros de Aristóteles en general no puede afirmarse que los libros de la *Metafísica* constituyen un todo ordenado y uniforme que nos haya dejado Aristóteles. Dichos libros parecen escritos en diversas ocasiones, aunque sin duda pertenecen ya a los últimos años de su vida de maestro y escritor. Producen la impresión de formar parte de una obra más extensa que Aristóteles no pudo terminar. En ellos hay repeticiones, ausentes en otros tratados mejor terminados, por ejemplo el de la *Física*, las *Éticas* o el *Tratado del alma*. Dejando a un lado estas imperfecciones accidentales, y contemplando sus líneas generales, podemos dividir los libros de la *Metafísica* de Aristóteles en tres partes.

[1] Sto. Tomás de Aquino, *In Boëthium, De Trinit.*, q. 5, a. 1.

La primera es una introducción general a la metafísica en que determina su objeto, su historia (L. I), su posibilidad y su método (L. II), y sus problemas (L. III).

En la segunda parte estudia la ontología o metafísica en general; determina su objeto, el ser en cuanto ser (L. IV), defiende sus principios (L. IV, 2ª parte); da las definiciones indispensables para esta ciencia (L. V); y trata luego en especial del ser en cuanto ser (L. VI); de la sustancia (L. VII), en que vuelve a refutar la teoría platónica de las ideas; de la materia y forma (L. VIII); de la potencia y del acto (L. IX); de la unidad del ser, como de su primera propiedad (L. X).

En la tercera parte estudia Aristóteles la teodicea: en ella repasa primero (L. XI y XII) las opiniones de los filósofos anteriores y de sus propias teorías expuestas en la *Metafísica* y en la *Física*, para elevarse luego a la contemplación de Dios y de las sustancias separadas (L. XII, 2ª parte, XIII y XIV).

No cabe duda que era una obra grandiosa y difícil la que había emprendido Aristóteles en sus libros de la *Metafísica*: el conocimiento de los últimos principios del ser y de la causa suprema de todos los seres: *Dios*. Fue esta obra el coronamiento de la actividad intelectual de Aristóteles, y es verdaderamente maravillosa la perfección a que llegó en su atrevida búsqueda del primer principio de la realidad.

Vamos a recorrer brevemente los tópicos fundamentales de la metafísica general u ontología. En capítulo aparte nos ocuparemos de la teodicea.

2. LA SABIDURÍA. — Hemos visto que la noción de ciencia, para Aristóteles, implicaba el conocimiento de las causas o de los principios. Ahora bien, la ciencia suprema y la más excelente de todas, que suele designarse con el nombre de *sabiduría*, debe ser aquella ciencia que investiga los primeros principios de las cosas.

En los dos primeros capítulos del libro primero de la *Metafísica* prueba Aristóteles admirablemente que debe llamarse *sabiduría* a la ciencia de las últimas causas, y que este conocimiento es el más excelente que pueda concebir el hombre. Vale la pena detenernos en este análisis.

La experiencia. — En primer lugar la ciencia atrae al hombre naturalmente (c. 1). Ahora bien, entre los grados del conocimiento podemos distinguir diversas etapas, en las que progresivamente aumenta la perfección y la excelencia del conocer. Los animales, que tienen sentidos, conocen, pero, si les falta la memoria, son animales imperfectísimos. Los animales que, además del sentido, tienen ya alguna memoria, pueden participar aunque imperfectamente de la prudencia o previsión. Así estos animales pueden moverse locamente, salir de un punto determinado y volver a él. Tales son, dice Aristóteles, por ejemplo, las abejas. Pero éstas carecen de oído y por ello no pueden ser domesticadas. Existe un tercer grado de conocimiento superior en los animales, cuando tienen también oído, y pueden ser domesticados, como el perro o el caballo. Pero todos los animales irracionales poseen un conocimiento imperfecto y una memoria imperfecta; efectivamente, aun cuando tengan imaginación y memoria no poseen un conocimiento *propiamente experimental*. El conocimiento experimental es aquel que se obtiene por la repetición de casos retenidos en la memoria; ahora bien, este conocimiento, aun cuando se halle en los animales, es en ellos producido sólo por la memoria y la costumbre, por lo cual es deficiente, y lo aplican de manera uniforme y necesario a todos los casos. Pero el hombre posee con perfección el conocimiento experimental, porque además de la memoria y de la costumbre, tiene el discurso o raciocinio, para aplicar a los casos particulares su experiencia. De este raciocinio carecen los brutos y por eso su experiencia es imperfecta (c. 1).

El arte. — Superior al conocimiento de la experiencia pura es el que Aristóteles llama arte, es decir, el conocimiento por el que determinamos qué es lo que hay que hacer en cada caso particular en virtud de ciertos principios universales. El que posee el arte atiende a una ley universal que él ya tiene conocida, y no tiene más que aplicarla a los casos particulares. El conocimiento propio del arte se origina de la experiencia, pues por la de muchos casos particulares se forma la ley universal en la que estriba propiamente el conocimiento específico del arte. Tanto la experiencia como el arte se encaminan a la acción; ahora bien, dice Aristóteles que es un conocimiento más perfecto el del arte que el de la experiencia pura; en realidad tenemos a los artífices por más sabios que a los que tienen sólo el conocimiento experimental, cuales son los simples obreros o ayudantes.

Así, por ejemplo, a los arquitectos los tenemos por más sabios que a los operarios o albañiles. ¿Cuál es la razón? Porque los arquitectos conocen las causas o razones de la construcción o de la edificación; los operarios, en cambio, no las conocen ni saben dar razón de ellas.

El saber. — Pero hay un grado superior todavía de conocimiento. Las ciencias prácticas se encaminan a satisfacer o bien una necesidad material o bien algún elevado placer de la vida; a estas últimas las tenemos por más excelentes, dice Aristóteles, que a las primeras, que miran solamente alguna utilidad práctica. Si hay, pues, todavía un grado superior de ciencia y que no se destine a satisfacer una necesidad práctica, como son la agricultura o la arquitectura, sino simplemente a vivir bien y deleitablemente, ésta será la más digna. Lo cual confirma la experiencia, pues tal conocimiento se obtiene después de haber satisfecho las necesidades prácticas de la vida; entonces se llega a

la ciencia solamente por la ciencia, como un ejercicio o actividad que tiene el fin en sí mismo (ibíd.).

Conocimiento sin memoria, conocimiento con memoria en los brutos, pero sin raciocinio (experiencia imperfecta), conocimiento por las causas destinado a la práctica (ciencias prácticas), conocimiento por las causas sin destino a una utilidad práctica (ciencias especulativas); he aquí los grados que ha ido señalando Aristóteles en la perfección del conocimiento, y al mismo tiempo grados en la perfección de la sabiduría, "pues decimos que es más sabio el que conoce; y sabio mejor el que se dedica al conocimiento puramente especulativo que al que se ordena a una actividad mecánica o utilitaria".

"Ahora bien, si es sabio el que conoce por las causas en el orden especulativo, concluye Aristóteles, es sabio por excelencia y posee la sabiduría por excelencia aquel que conoce en el orden especulativo las últimas causas, las causas supremas y las causas más generales". Para Aristóteles, el concepto de último, de supremo, de universal y de excelente, tratando de los principios, es una misma cosa. "En lo cual, dice Aristóteles (*Metafísica*, L. I, c. 2), nos confirmaremos si atendemos al concepto que todo el mundo se ha formado acerca del sabio. El sabio, pensamos, debe saberlo, en cuanto sea posible, todo; llamamos sabio al que sabe lo más difícil y con más certeza sabe dar razón de las cosas". "Llamamos sabiduría a la ciencia que no está ordenada a otra ciencia superior sino que más bien a ella se ordenan las demás ciencias". Ahora bien, estas condiciones se cumplen en la ciencia de los primeros principios. "Ellos son efectivamente los más universales, y por lo tanto todas las cosas están sujetas a ellos". "El que las conoce, conoce ya en cierta forma todas las demás cosas". "Son difíciles de conocer porque están tan alejados de nuestros sentidos". "Pero, por otra parte, son en sí mismos los más

evidentes y ciertos" y "en ellos estriban todas las demás ciencias" y, por otra parte, es necesario que su ciencia no venga a ser práctica sino especulativa. Que la filosofía es ciencia especulativa lo confirma el hecho de que "ha brotado de la admiración, por la cual comenzaron los hombres a filosofar". Es, pues, una ciencia especulativa, es decir, que se basta a sí misma, y, como dice Aristóteles, "libre"; precisamente por ser libre y por ser "la única ciencia libre e independiente", sospecha Aristóteles que ésta es una ciencia "propiamente divina y que por lo tanto no pertenece al legado de la humanidad". "El hombre es por naturaleza, exclama profundamente inspirado Aristóteles, siervo en las más de las cosas"; Dios sólo es el que tiene la dignidad de ser libre y, por lo tanto, es Dios solo el que posee la sabiduría. "Pero, sin embargo, al hombre es bueno buscarla todo lo que pueda"; y "aunque los poetas digan que los dioses se van a poner celosos de que el hombre aspire a la sabiduría", no hay que hacerles caso, exclama Aristóteles irónicamente, "porque según reza el proverbio, los poetas dicen muchas mentiras" (*Metaf.*, L. I, c. 2).

3. EL PRIMER PRINCIPIO. — A la metafísica pertenece estudiar *el primer principio de los seres en cuanto tales.* Pues a ella es a la que le pertenece el estudio del ser en cuanto ser. Las demás ciencias, aun la matemática y la física, estudian seres determinados. La física estudia la naturaleza, "pero la naturaleza es un ser determinado". Aunque algunos filósofos trataron de los primeros principios al estudiar la física o la naturaleza, ello fue porque pensaban que los principios físicos son los primeros principios, y no suponían que existieran sustancias suprasensibles o inmateriales. Así, pues, pertenece al filósofo por excelencia, esto es, al metafísico, investigar los primeros principios del ser, y entre ellos el primer principio, que es el más cierto de todos (*Metaf.*, L. IV, c. 3).

Hemos dado en otro lugar las condiciones que Aristóteles exige en el primer principio: que acerca de él sea imposible el error; que sea absoluto, y no por alguna hipótesis o acuerdo de los hombres; finalmente, que sea un principio certísimo, conocido por sí mismo; por lo tanto, que no necesita de demostración.

Ahora bien, ¿cuál es este principio?: "es imposible que una misma cosa exista y no exista en un mismo sujeto, y según el mismo aspecto" (L. IV, c. 3). Este principio es absolutamente cierto y es el primero de todos. Que sea absolutamente cierto, lo demuestra Aristóteles recurriendo a su teoría de los contrarios. Los contrarios (el fuego y el agua, lo seco y lo húmedo, la sabiduría y la ignorancia, etc.) no pueden existir en un mismo sujeto. Pues bien, dos opiniones de las cuales una afirma y otra niega lo mismo desde el mismo punto de vista, son entre sí contrarias. Por lo mismo no pueden existir juntamente en el mismo sujeto. Por eso se atreve a decir Aristóteles que el que no admite el principio de contradicción miente o se engaña a sí mismo; e insinúa que esto debió acaecer con Heráclito, a quien se atribuye tal opinión. "Pues no es necesario que uno sienta todo lo que dice" (ibíd.).

Que este principio sea el último, aparece por el hecho de que "todos recurren a él en última instancia". "Porque él es por naturaleza el principio de todos los demás primeros principios o dignidades" (ibíd.).

Establecida la naturaleza del primer principio trata Aristóteles de defenderlo contra los que lo niegan. Esta defensa, dice Aristóteles, no puede hacerse en forma estricta de una demostración. Algunos lo intentan, pero es porque desconocen las leyes de la lógica. "Es imposible querer hallar la demostración de todas las cosas" (*Metaf.*, L. IV, c. 4)

En este sentido habla Aristóteles, entendiendo por demostración *simplemente* tal, la que se hace fundándose

en algunos principios, tal como la definimos en la lógica. Es evidente que no puede demostrarse de esta manera el primer principio, porque no sería el primero; y por lo tanto que no se puede pedir en este sentido una estricta demostración de los primeros principios; lo cual debe principalmente aplicarse al que es absolutamente primero, el de contradicción.

Pero, sin embargo, habla también Aristóteles de una *demostración "confundiendo al adversario"*, que es diferente de la demostración declarativa o positiva de que hemos hablado en el párrafo anterior (ibíd.).

He aquí cómo la propone Aristóteles:

Supongamos que el que niegue el principio de contradicción o duda de él, dice alguna cosa. (Si nada dice, es ridículo buscar argumentos para convencer a aquel que nada dice o piensa; porque el tal más bien en esa actitud se parece a una planta que a un ser racional. Acaba de aludir Aristóteles a los sofistas griegos, quienes llegaron al extremo de afirmar que debía dudarse de todo, aunque, para ser consecuentes, fuera necesario suspender toda palabra y todo juicio). Supuesto, pues, que habla o dice algo el que niega el principio de contradicción, Aristóteles le hace ver con diversas razones o declaraciones la imposibilidad de sostener su actitud. Vamos a indicar algunas de ellas.

1) Si dice alguna palabra o admite que ella significa algo o que no significa nada. Si cree que nada significa la palabra, de nada le sirve para él ni para los demás; el tal no puede hablar con los demás, ni con él es posible entenderse. Pero si admite que sus palabras significan algo, ya admite que su palabra o su juicio oral significan alguna cosa, y que lo contrario (que la palabra o juicio nada significan) no es verdadero. Es decir, que admite ya el principio de contradicción en que se funda esta última actitud.

2) He aquí otra razón que muestra la posición absurda del adversario: el que admite como verdaderas dos proposiciones contradictorias, no sólo ha de negar el sentido de las palabras, según lo dicho anteriormente, pero también niega la existencia de las esencias y aun de todas las cosas. Efectivamente, la esencia del hombre es ser "animal racional". Pero si el principio de contradicción no es verdadero, la esencia del hombre puede también *no ser* "animal racional" y, por lo tanto, el hombre no tendría ninguna esencia determinada. Lo mismo podemos decir de todas las demás esencias; y como los accidentes estriban en la sustancia o esencia, si ésta se anula, también aquéllos quedarán anulados. Se llega a un nihilismo tan absoluto como inconcebible.

3) Negado el principio de contradicción, resulta el absurdo ridículo de que todas las cosas son lo mismo; por ejemplo, que es lo mismo "hombre" que "trirreme", "pared" o cualquier cosa. Porque para el que niega el principio, la afirmación y la negación de una misma cosa pueden ser al mismo tiempo verdaderas; por lo tanto, la misma cosa. Así podríamos decir que el hombre es hombre y no es hombre; que es trirreme y no es trirreme, o que es pared o cualquier otra cosa.

Se destruye por completo la mutua inteligencia de los hombres.

Este error es una consecuencia, anota de paso Aristóteles, de la absurda opinión de Pitágoras, quien decía que lo que a cada uno le parece, eso es lo verdadero. Puesto que si a uno le parece que el hombre no es una nave trirreme, eso será verdad. Y si a otro le parece que el hombre es una nave trirreme, eso será también verdad. También se sigue la misma actitud del error de Anaxágoras, quien decía que todas las cosas participaban de todo, y, por lo tanto, eran a la vez todo.

Así continúa Aristóteles, aduciendo otras razones que muestran la imposibilidad teórica y práctica de negar el

principio de contradicción; elegiremos dos más: el que dice que el principio de contradicción no es verdadero, cree que dice verdad o no; si lo tiene por verdadero, entonces ya admite que algo es verdadero, y que no puede ser falso, de acuerdo con el principio de contradicción; si no lo tiene como verdadero, entonces también tiene como verdadero lo contrario, y no puede pensar ni decir nada que tenga un sentido determinado.

Otro argumento práctico es el de la elección con que escogemos una cosa y rechazamos la contraria. El que dice que dos proposiciones contradictorias son verdaderas, "¿por qué entre la que dice «ir a Megara» o «no ir a Megara» elige la primera cuando quiere visitar esa ciudad en vez de la segunda, quedándose en casa?". Si es lo mismo caer o no caer en un pozo, "¿por qué no se le ocurre una mañanita ir a tirarse al pozo o a un precipicio?".. (*Metaf.*, L. IV, c. 4).

He aquí brevemente expuesta la demostración de Aristóteles, por absurdo o imposible, del principio de contradicción. El valor de la evidencia inmediata del principio queda bien de manifiesto por la imposibilidad de la posición contraria, el escepticismo, o el nihilismo absoluto. Descartes intentó un camino más positivo, no para probar con demostración estricta en el sentido aristotélico, sino para declarar positivamente el valor del principio; el método cartesiano tiene errores graves, que han sido rectificados modernamente por algunos escolásticos, quienes han completado la parte negativa de Aristóteles con una declaración positiva, partiendo del hecho experimental más evidente que tenemos de la realidad, que es la existencia del propio yo.

4. LA SUSTANCIA Y LA ESENCIA. — Es característica dentro de la filosofía de Aristóteles la teoría de la sustancia.

Hemos visto anteriormente en la *Lógica* que, al clasificar las diversas realidades, Aristóteles ha distinguido entre

la sustancia y el accidente. Éste, a su vez, se subdivide en cantidad, cualidad y las demás propiedades que se predican de los seres reales.

En la *Metafísica*, Aristóteles estudia la realidad misma de la sustancia, a la cual le dedica todo el libro séptimo.

Debe tratar de la sustancia la metafísica, porque aquélla es el objeto principal de ésta. La metafísica estudia el ser en cuanto ser. "Ahora bien, ser por excelencia y el ser propiamente tal, primeramente conviene a la sustancia que al accidente, y esto no sólo en orden del tiempo, sino también en orden de perfección, del conocimiento y de mutua dependencia" (*Metaf.*, L. VII, c. 1). Es cierto que el ser se atribuye no sólo a la sustancia, sino también al accidente. Así decimos que tanto la sustancia es ser como el accidente es ser; que el hombre es ser o realidad y que su altura y su blancura es también una realidad. Sin embargo, cuando queremos decir, dice Aristóteles, lo que es simplemente una cosa, no respondemos por sus accidentes, sino por su sustancia. Así, por ejemplo, cuando preguntamos "¿qué es esto?", no respondemos "una cosa blanca o caliente", sino que decimos "es un hombre". De las demás cosas, por ejemplo, de la blancura o del calor o de la ciencia que está en el hombre, no decimos que sean propiamente "seres" o, mejor, existan simplemente, sino que son *propiedades del ser*, propiedades algo, cantidad o cualidad u otra propiedad de la sustancia. Esto no quiere decir que los accidentes sean un no ser, sino que son seres que necesariamente dependen de otro ser, porque ni el pasear, ni el estar sano, ni el estar sentado pueden por su naturaleza estar separados de las sustancias o del sujeto que pasea, está sano o está sentado. Por eso decimos que estas realidades son seres en cuanto que están radicadas en otro ser, el cual a su vez es simplemente tal, porque ya no está dependiendo o perfeccionando a otro ser; este ser propiamente tal o primera-

mente tal es la sustancia o el sujeto singular del que se afirman tales cualidades (*Met.*, L. VII, c. 1).

De aquí deduce inmediatamente Aristóteles la superioridad de la sustancia sobre el accidente. Aquélla es más perfecta porque es independiente o absoluta en sí misma; en cambio, el accidente depende de la sustancia, porque sólo en la sustancia puede existir; igualmente la prioridad de la sustancia se revela en su definición, ya que definimos la sustancia por sí misma (el ser que es o existe por sí mismo); en cambio, el accidente lo definimos por relación a la sustancia (el ser que existe en otro). También en orden al conocimiento es más importante la sustancia que el accidente, puesto que mejor conocemos lo que es una cosa sabiendo *qué es* (sustancia), que sabiendo *cuál* o *cuán* grande es.

Concluye, pues, justamente Aristóteles, que así como la sustancia es ser con anterioridad al accidente, así también "la sustancia es el primero y principal, y poi así decirlo, el único objeto que debe considerar la metafísica", ya que los mismos accidentes se estudiarán con el objeto de conocer mejor la realidad de la sustancia (ibíd.).

El concepto aristotélico de sustancia ha sido con frecuencia rechazado, aun ridiculizado, como expresión insuficiente o pueril de la realidad. Tal ha hecho la filosofía positivista del siglo XIX, y algunos filósofos modernos. Sin embargo, Aristóteles tiene buen cuidado de fundamentar la objetividad de este concepto, en que estriba en gran parte todo su sistema metafísico. Así, por ejemplo, contra los filósofos presocráticos que pretendían poner como principio esencial de las cosas algunas de las cualidades o accidentes externos a los que reducían toda la realidad del Universo, opone muy bien la dificultad de que si dichas cualidades no existen en un sujeto, tampoco ellas pueden existir: si no existe algo blanco, algo armonioso, algo finito

o infinito, tampoco pueden existir la blancura, la armonía, la finitud o la infinitud; porque una blancura de la nada o una armonía de la nada, sería asimismo nada o no ser.

Entre las nociones, sustanciales, que responden a algo que llamamos *sustancia*, Aristóteles enumera cuatro: *la esencia, la idea universal, el género y el individuo. La esencia* se dice ser, por ejemplo, la sustancia del hombre cuando se afirma que éste es sustancialmente animal racional. *El universal* es una noción que se aplica igualmente a muchos individuos; v.gr., *hombre*, a Pedro, Juan, etc. El *género* alude a una teoría platónica, por la que se afirmaba que los primeros géneros o clasificaciones de la realidad, expresaban la sustancia de ella; tales son *el ser y el uno*. Finalmente decimos sustancia a los sujetos singulares, o individuos, por ejemplo, Pedro, Sócrates o Platón, este árbol, etc.

De estas cuatro suposiciones, dice Aristóteles que aquella que "es más propiamente sustancia es el individuo o sujeto singular"; "porque las demás se afirman de él; en cambio, él no se afirma o se predica de las otras" (*Met.*, L. VII, c. 3). Había dicho Aristóteles ya en el libro de las *Categorías*, que lo individual es la sustancia primera, la sustancia por excelencia; ahora repite la misma fórmula: "El primer sujeto (el individuo o sustancia individual) es la sustancia por excelencia" (ibíd.). Por eso va a tratar de las sustancias particulares, como tales, con un análisis verdaderamente minucioso.

"Tomemos, dice, una sustancia particular o individual del orden sensible que nos es más conocido; por ejemplo: un hombre, Sócrates o Platón. Este hombre está compuesto de materia y de forma. Pero además de la materia y de la forma, nosotros vemos en él un tercer elemento que es la unión de ambas formando un todo" (ibíd.).

Pongamos otra comparación del mismo Aristóteles. Una estatua. En ella distinguimos *la materia* de que está

hecha, *el bronce*; su *forma* o *figura*; y finalmente *el todo*, que es la unión o el conjunto de la materia y de la forma (ibíd.).

De estos tres elementos el más importante para nuestro intento es el de la forma, porque él es el que principalmente determina lo que es la sustancia en cuestión. Sin embargo, es necesario concebir una prioridad de fin o de excelencia al compuesto o al *todo* sobre la forma y la materia, porque ambas existen en orden al todo. Asimismo, en otro sentido, es necesario conceder una prioridad a la materia sobre la forma. La materia es aquella realidad *en la que* debe apoyarse la forma y *de la que* se predica todo lo demás (ibíd.).

Completa aquí Aristóteles la noción de materia, que había dado en el libro primero de la *Física*, con la célebre definición: "Digo, pues, que la materia, de suyo, no es ni esencia, ni cantidad, ni otra alguna cosa de las que determinan al ser" (ibíd.), es más bien aquello de que se predican cada una de estas cosas, la esencia, la cantidad, la cualidad. Viene a ser, pues, el último sujeto; sin embargo, no debemos pensar que la materia sea *la negación* de la esencia o de la cantidad determinada, sino que es el sujeto último de todas las formas, indicadas por la esencia, cantidad, etc.

Esto supuesto, pasa Aristóteles a estudiar la esencia de las cosas sensibles, esencia que principalmente determina la forma que tienen. Esencia es lo que responde a la pregunta *¿qué es una cosa?* Por eso, dice Aristóteles que la esencia es aquello que propiamente predicamos de un sujeto, cuando queremos decir *simplemente* lo que es. Así, por ejemplo, cuando queremos decir de Pedro lo que es, respondemos "hombre". Si respondemos "músico", ya no decimos *simplemente* lo que es, sino una cualidad accidental en alguna manera al sujeto (*Met.*, L. VII, c. 4).

Otra particularidad de la esencia es que el sujeto a quien se atribuye no esté incluído en ella misma. Así, por ejemplo, cuando decimos "Pedro es hombre", en el concepto "hombre" no se incluye el concepto de "Pedro". Pero si decimos "el hombre es risible", en el concepto "risible" ya descubrimos la misma noción de "hombre", y por esto el ser risible no se dice que forme parte de la esencia de hombre, sino que es *su propiedad* o particularidad especial; por eso la definición aristotélica de esencia queda determinada por esta fórmula: lo que de tal manera se afirma del sujeto, que éste no esté incluído en la definición de aquello (ibíd.).

Pero ha dicho anteriormente Aristóteles que la esencia se dice de la sustancia *propiamente* y *primeramente*. Ahora bien, ¿acaso no podemos también aplicar la definición de esencia a los accidentes? ¿No tienen también los accidentes *su propia esencia*? ¿No podemos también responder a las preguntas "qué es la cantidad", "qué es la cualidad"?, etc. Responde Aristóteles que así como los accidentes no son seres *simplemente*, sino que son seres de la sustancia, la cual es simplemente ser, de la misma manera no son tampoco esencias, *simplemente* hablando, sino que lo son con relación a la sustancia, es decir, vienen a ser *esencias de la esencia por excelencia*, que es la sustancia.

5. LA TEORÍA DE LAS IDEAS. — No es posible dejar de decir una palabra acerca de la crítica de Aristóteles a la teoría de las ideas de Platón. En más de una ocasión se ocupa el Estagirita de esta teoría, tan característica de su maestro; pero principalmente en el libro I de la *Metafísica*, cap. 11; en el libro VII, cap. 17 a 21; y en el libro VIII, cap. 4.

Había dicho Aristóteles que una de las clases de sustancia es lo universal, es decir, la "idea"; universal e "idea" son lo mismo, pues por ellos expresamos una esencia, pres-

cindiendo de los individuos en que se halla realizada: "el hombre", "la justicia", "la belleza", etc. Según Platón, las ideas son realidades existentes por sí mismas, fuera de las cosas sensibles; más aún, son las sustancias propiamente tales, pues las cosas sensibles individuales no son más que una sombra o reflejo de aquéllas. Aristóteles desea examinar en el libro VII, dedicado a la sustancia, si realmente las ideas son sustancias en el sentido platónico. La respuesta es negativa. He aquí algunos de los argumentos aristotélicos:

En primer lugar, dice, la sustancia o la esencia de cada cosa es propia de la misma y no puede ser común a muchas; así, por ejemplo, mi esencia o mi sustancia es propia mía, y no es de otro; ahora bien, lo universal no es propio de nadie, sino común a todos; luego lo universal no puede ser la esencia de las cosas particulares (*Met.*, L. VII. c. 17).

Es célebre entre los otros argumentos, el llamado "del tercer hombre". La sustancia universal no puede existir fuera de los individuos como algo distinto de ellos; pues, si existiera, tendríamos el absurdo de que no solamente deberíamos admitir además del hombre singular el hombre común o universal, sino que entre uno y otro deberíamos admitir otra suerte de humanidad o de hombre, común al universal y al singular. Y si se admite este tercer hombre o tercera humanidad, igualmente deberíamos suponer que existe otro común a los tres primeros, y así sucesivamente, sin acabar nunca. Dentro de la concepción platónica es necesario admitir el llamado "tercer hombre", porque la razón de suponer que existe el hombre universal además de los hombres singulares, es porque éstos tienen algo de común entre sí; pero también entre los hombres singulares y el hombre universal existe algo de común; luego sería necesario poner el llamado "tercer hombre"; y como entre éste y los primeros también existe algo de común, resulta que tendríamos que poner un cuarto hombre, y así sucesivamente (ibíd.).

Los universales no pueden existir separados de los individuos, porque si las especies universales, por ejemplo, "el hombre", "el caballo", "el león", existen separadas y por sí mismas, el género de que proceden dichas especies, por ejemplo, "animal", también debería, lógicamente hablando, ser uno, y separado de sus especies, lo cual niega con poca lógica Platón; y si se admite que el género no es diferente de las especies, de la misma manera puede decirse que la especie no es diferente de los individuos (ibíd., c. 18).

Al rechazar Aristóteles la teoría de su maestro Platón, dio un gran paso en la valorización de los seres individuales. Para Platón, solamente lo universal es real, y sólo ello es objeto de la ciencia, que debe versar sobre lo eterno e inmutable. Aristóteles afirmó que la realidad de lo universal son los mismos seres singulares; sin embargo, todavía no llegó a admitir que el conocimiento de las cosas singulares y sensibles, sea un objeto propio de la ciencia.

La solución aristotélica marca asimismo un grande progreso para concebir armónicamente las relaciones entre el conocimiento y su objeto, apuntando certeramente al justo medio entre un idealismo exagerado, para el que solamente las ideas tienen valor objetivo, y un realismo exagerado, para el que las ideas carecen de todo valor objetivo. Nuestras ideas universales tienen ciertamente valor objetivo; pero no porque existan en la realidad tal como las concebimos por nuestra capacidad de abstracción, separadas de los seres singulares, sino realizadas en ellos, y sólo en ellos.

6. LA MATERIA Y LA FORMA. — Después de la división del ser en sustancia y accidente, Aristóteles estudia la célebre división del ser en *materia* y *forma*. Más de una vez hemos hecho ya alusión a esta teoría, por lo cual bastará indicarla brevemente.

"Todas las sustancias sensibles tienen materia. Los sujetos particulares son sustancias, pero en parte son materia y en parte forma. En ellos llamo *materia* a lo que no es actualmente la esencia de la cosa pero puede llegar a serlo. La *forma*, en cambio, es algo que ya nos indica la esencia, y que puede concebirse por sí misma. Finalmente, de ambos resulta el *compuesto*, que es el que existe por sí mismo" (L. VIII, c. 2). Así, pues, la materia no puede existir por sí misma, sin la forma. La forma tampoco puede existir por sí misma, sin la materia. El compuesto de ambos es el que propiamente existe por sí mismo. Sin embargo, nota Aristóteles que algunas formas sustanciales, las de los seres no sensibles, existen por sí mismas: tales son las inteligencias separadas y el Primer Motor.

La materia es un "principio constitutivo de la sustancia". Tal principio debe admitirse de acuerdo con lo que pide la experiencia misma. "Porque en todos los cambios en que se pasa de un punto o estado a otro opuesto, es necesario que exista un sujeto del cambio. Así, por ejemplo, en el cambio del lugar debe haber un sujeto que primero esté aquí y luego esté allá; en el cambio por aumento, debe haber también un sujeto que ahora tenga tal magnitud y después sea mayor o menor; en el cambio por alteración, un sujeto que primero está sano y después enfermo; igualmente en los cambios sustanciales debe existir un sujeto de la generación y corrupción, esto es, un sujeto que recibe la forma sustancial, o que es privado de ella" (L. VIII, c. 3).

La materia, pues, en cuanto tal, es el sujeto que va recibiendo o perdiendo las diversas formas sustanciales o accidentales. Como tal, pues, es una *potencia* del orden sustancial, y no es un *acto* sustancial. Pero hay diversas clases de materias. "Porque cada acto necesita por lo general *su propia materia*" (L. VII, c. 6). Puesto que si la materia es potencia de aquello, se dirá materia de lo que pueda

ser potencia. Pero no todas las materias pueden recibir todos los actos; así, por ejemplo, la tierra no puede decirse materia de la planta, porque ésta no puede brotar de la tierra, sino sólo de la semilla; luego la materia próxima de los diversos seres es diferente (ibíd., c. 7, 8).

Pero la materia compuesta debe resolverse en otra materia más simple, y así sucesivamente hasta que lleguemos a una primera materia que ya no puede resolverse en nuevos elementos. Esta materia es el principio común de todos los seres materiales, e igual en todos ellos. ¿Cómo podemos conocer cuál será esta *primera materia*? Aristóteles lo deduce por el mecanismo de nuestros juicios en los que atribuímos a un sujeto un predicado. Así, por ejemplo, cuando decimos que "el arca es de madera", significamos que la *materia* con que se ha construído el arca es la madera; y ¿por qué no decimos que el arca es de la tierra, a pesar de que la madera provicne de la tierra? Porque solamente atribuímos a cada sujeto su materia inmediata. Esto supone que existe un orden de materias más o menos inmediatas para cada sujeto. Si, pues, nosotros llegamos alguna vez a afirmar una cosa de otra, no diciendo que "es de tal cosa", sino diciendo que "es tal cosa", y esto es *lo último* que podemos afirmar de un sujeto determinado, eso será, dice Aristóteles, la materia primera. Cuando decimos, v.gr., "el arca es de madera", significamos que la materia del arca es la madera; pero esta materia no es la materia última, porque en ella podemos distinguir otro elemento material, *la tierra*; y así podemos decir que "la madera se ha hecho de la tierra"; pero tampoco la tierra es la materia primera, porque podemos decir, continúa Aristóteles, que "la tierra se ha formado del aire" (por condensación, según la teoría de los elementos); asimismo tampoco podemos decir que el aire sea la materia primera, porque se dice que "el aire procede del fuego". Si del fuego ya no podemos decir que procede

de otro elemento y, por lo tanto, que es terrestre o aéreo o de madera, es señal que éste es la materia primera. Así, pues, la materia primera es el último sujeto sustancial, o en otras palabras, el último sujeto simplemente, que ya no se predica de otro de ninguna manera; es, pues, el último entre los elementos de una sustancia compuesta, la primera o la sustancia material (L. IX, c. 8).

Parece, pues, establecer Aristóteles cierto orden entre las materias, aun dentro del orden estrictamente sustancial; también supone este análisis, que pertenece al tratado aristotélico del acto y la potencia, que la materia primera, aunque es el elemento *más potencial* que existe, tiene realidad propia y, por lo tanto, no es *absolutamente hablando* exclusivamente potencia.

Pero pasemos ya a exponer la mente del Estagirita acerca de su teoría del acto y la potencia.

7. EL ACTO Y LA POTENCIA. — El libro nono de la *Metafísica* lo dedica Aristóteles al estudio de su teoría característica y predilecta, la del acto y la potencia. El ser, nos dice, así como se divide en sustancia y accidente, así también se divide en acto y potencia (capítulo 1).

Comienza Aristóteles por la declaración del concepto de potencia. Potencia implica, de manera general, una capacidad. Esta capacidad puede ser doble, es decir, *potencia activa* y *potencia pasiva*. La potencia activa es capaz de hacer algo. La potencia pasiva es capaz de recibir algo que hace la potencia activa (ibíd., c. 2). Aristóteles trata a la vez de la potencia activa y de la potencia pasiva; aunque el acento lo carga principalmente sobre ésta.

El acto corresponde tanto a una como a otra.

Acto en general es lo mismo que perfección. Aristóteles nos lo declara por medio de ejemplos. Si comparamos la acción de edificar vemos que ella es una perfección, así

del que edifica como de lo edificado; lo mismo la acción de investigar es una perfección del investigador; asimismo el ser visto es una perfección de la cosa vista. Cuando el edificador o constructor no edifica está en potencia para edificar; cuando edifica o construye está en acto, es decir, desarrollando su capacidad. Asimismo los ladrillos, el cemento, la madera, están en potencia para formar una casa antes de estar colocados debidamente. Cuando la casa está construída, todos estos elementos son ya la casa en acto (ibíd., c. 7).

De los ejemplos anteriores se ve, dice Aristóteles, que en cierta manera es uno mismo el acto de la potencia activa y de la potencia pasiva, es decir, del que hace y del que recibe. Pero absolutamente hablando el acto es diferente. Porque la perfección del que construye la casa está en su actividad. En cambio, la perfección del material está en formar parte del edificio. Uno hace y otro recibe, aunque son actos que se corresponden (ibíd., c. 2).

La necesidad de esta teoría la experimentó Aristóteles al tener que resolver las dificultades con que tropezaron los filósofos presocráticos en la expresión de la realidad. Hemos citado ya con frecuencia las teorías de Parménides y de Heráclito. En el libro IX Aristóteles se refiere en particular a los filósofos megáricos. La escuela de Megara afirmaba que solamente puede estar en acto lo que ya está en acto, y que lo que no estuviese en acto, no era ya posible, no podía llegar a ser. Así, decían, el que no edifica actualmente ya no puede edificar, el que no ve actualmente no puede ya ver, el que no pasea actualmente no es capaz de pasear. Es decir, que ellos tenían por imposible el tránsito del ser posible al ser actual, y por lo tanto solamente lo que ya estuviese en acto podía decirse posible, porque lo que no está en acto no es posible que llegue a estarlo alguna vez. "No es poco lo que echan abajo con esta

teoría", exclama Aristóteles (ibíd., c. 4). Porque de ella se sigue que nada puede existir, que ningún cambio es posible, ni en el orden sustancial ni en el orden accidental; pues vemos muchas veces que cuando uno está dormido no ejerce la capacidad de ver y sentir. Este tal ya no puede pasar de la capacidad y potencia de ver y sentir al acto de ver; y por lo tanto nunca puede ejercitar sus facultades. Lo mismo digamos de todos los demás cambios; nada puede comenzar a ser, no puede comenzar a existir ningún hombre, ni ningún animal, ni ningún otro ser de nuevo, contra lo que nos dice continuamente la experiencia más clara y manifiesta (ibíd.).

Todos estos absurdos, continúa Aristóteles, proceden de que confunden la potencia con el acto. En esta forma no es posible explicar razonablemente ninguno de los cambios que se producen en el Universo.

Otro aspecto adquiere la dificultad bajo la fórmula, no ya del tránsito de lo posible a lo actual, sino del no ser al ser. El ser, dicen aquellos filósofos, necesariamente debe provenir de otro ser; pues del no ser nada se puede producir. En la *Física* nos hemos ocupado de esta dificultad.

Pero en su doble aspecto le sale al paso Aristóteles con la genial solución de su teoría del acto y de la potencia. Es verdad, dice, que del no ser nada se puede producir. Pero esto debe entenderse del no ser en absoluto, del no ser *simplemente*. Pero del ser en un estado especial, puede proceder, el ser en otro estado especial. En otras palabras, del ser en potencia puede nacer el ser en acto. Igualmente si distinguimos entre lo posible y lo actual, vemos que lo que es puramente posible ya participa y tiene como una tendencia natural hacia su actualidad, es decir, hacia su acto. Así vemos que la semilla tiene una tendencia natural a producir el árbol. La semilla es un árbol en potencia, y por eso no hay ninguna dificultad en que bajo la influencia

de la causa eficiente, que Aristóteles pone en el influjo de los seres celestes, pase la semilla de su estado de árbol en potencia al de árbol en acto.

Aristóteles se detiene largamente a examinar las relaciones entre la potencia y el acto. En general, afirma Aristóteles que el acto es anterior a la potencia, primero, en su conocimiento; segundo, en su excelencia; tercero, en el tiempo (ibíd., c. 9).

El acto es anterior a la potencia en nuestro conocimiento, porque primero conocemos el acto que la potencia. Por el movimiento actual venimos en conocimiento de que el ser puede moverse. Por los cambios sustanciales y accidentales venimos en conocimiento de que los objetos son capaces de generación y corrupción. Por eso nuestra primera idea es la de acto o de perfección. Además la idea de acto prescinde como tal de la potencia. Acto significa en general una perfección. Y la perfección, aunque puede estar en un sujeto, puede también estar fuera de un sujeto, es decir, que ella misma es sujeto, como sucede en el caso de las perfecciones celestes o separadas, las inteligencias que mueven las esferas celestes.

El acto asimismo es anterior a la potencia en dignidad o excelencia. Efectivamente, es mejor, sin duda, tener una perfección que ser puramente capaz de poseerla. El acto dice ya la posesión de la perfección. En cambio, la potencia dice solamente capacidad para poseerla, y por lo tanto carencia actual de ella. Es evidente que es más perfecto un hombre sabio que un hombre ignorante. El primero tiene la sabiduría en acto; el segundo tiene también la sabiduría, pero sólo en potencia.

También en el orden del tiempo, absolutamente hablando, es anterior el acto a la potencia. Esta afirmación tiene proyecciones de largo alcance dentro del sistema aristotélico. Significa que si existe alguna vez una potencia, ella

presupone necesariamente como anterior a sí la existencia de un acto. Porque el tránsito de la potencia al acto necesariamente presupone la existencia de una causa eficiente de ese tránsito. Causa eficiente que ha de ser, según Aristóteles, diferente de la potencia. ¿Por qué? Porque la potencia pasiva como tal es de sí incapaz de pasar al acto. La potencia pasiva dice imperfección. Es interior al acto. Por lo tanto, superaría el efecto la capacidad de la causa si una potencia pasiva pudiera pasar por sí misma de la potencia al acto. En otras palabras, toda potencia pasiva presupone un ser en acto, por cuyo influjo pueda ella recibir su propio acto. Estas afirmaciones coinciden con el principio, tan favorito de Aristóteles, de que todo movimiento supone la existencia de un motor inmóvil. Pues todo movimiento es un paso de la potencia al acto. Por lo tanto, parte de la potencia para llegar al acto. Ahora bien, si en el primer tiempo del movimiento existe la potencia pasiva, y ésta es incapaz de pasar por sí misma al acto, se requiere la potencia pasiva, es decir, un ser en acto capaz de dar impulso a la potencia activa, para que ésta se mueva. Pero si el primer motor no está ya en acto, sino que él mismo debiera pasar de la potencia al acto, necesitaría a su vez otro ser en acto que iniciara en él el movimiento. Así sucesivamente iríamos pasando de un motor a otro si no llegásemos a detenernos en un motor inmóvil, en quien no hay tránsito de la potencia al acto, sino que es acto solamente (ibíd.; y *Física*, L. VII, c. 1 y 2; L. VIII, c. 4 y 5).

Estas consideraciones de la teoría aristotélica de la potencia y el acto nos llevan a una interpretación de toda la realidad sensible y suprasensible en función de los dos polos acto y potencia. Una visión magnífica se desarrolla entonces ante nosotros. Toda la realidad está vinculada por el tránsito y el dinamismo del paso de la potencia al acto. Todos los seres son acto o son potencia; y si están en movi-

miento son a la vez acto y potencia según lo que anteriormente dijimos. Pero, absolutamente hablando, solamente es necesario y posible un ser que sea exclusivamente acto. Los demás seres son mezcla de acto y de potencia, y, por lo tanto, están sujetos a alguna clase de mutación. Aristóteles, que defendía la eternidad de los astros, ponía en ellos por lo menos la mutación local. En los seres inferiores ponía también la mutación sustancial, es decir, la generación y corrupción.

En todos estos seres el acto y la potencia se hallan entremezclados, con un orden tal, que absolutamente hablando siempre la primacía pertenece al acto. Hemos visto anteriormente que en el orden de la dependencia necesariamente debemos llegar a un primer acto del que depende toda la cadena de seres en acto y en potencia, que constituyen el Universo. Asimismo, ordenando las perfecciones en un mismo ser, vemos que en ellas todo lo que es potencia presupone un acto en que estribe. Así, por ejemplo, los actos accidentales, la cantidad, la cualidad, etc., presuponen un sujeto sustancial que en alguna manera ha de estar ya en acto. Igualmente la misma forma sustancial, que es el acto sustancial, estriba también en la materia. Pero en la materia como tal podemos distinguir nosotros dos aspectos. Uno por el cual la materia es algo, participa del ser y de la realidad. Otro por el cual la materia es capaz de recibir la forma. El primer aspecto es anterior al segundo porque la materia no puede ser capaz de recibir algo si antes ella misma no se concibe en alguna manera como algo. Ahora bien, este primer "algo" de la materia es el acto, en el cual se apoya la potencialidad característica de ella. Esta estructura de la materia primera la hallamos también en todas las demás materias. Así, la materia capaz de recibir los actos accidentales es ya una materia que está en acto. En ella debemos distinguir dos aspectos. El de su ser propio

y el de su capacidad de recibir un nuevo acto o una nueva perfección. Es evidente que el compuesto sustancial antes de ser capaz de recibir las modificaciones accidentales ha de ser o existir él mismo. Es decir, antes de ser potencia, o de concebirse en potencia, debe ser y concebirse en acto. Anterior siempre a los aspectos relativos, es el aspecto absoluto. Y, por lo tanto, anterior al aspecto relativo en todos los seres es el aspecto absoluto, es decir, el de acto.

Las aplicaciones que Aristóteles hace de su teoría se extienden a todas las partes de la ciencia. Tanto en el orden lógico como en el físico; en el metafísico como en el psicológico. Por citar algunos ejemplos, en el orden lógico explica Aristóteles la unidad de la definición, que consta de varias partes por medio de la teoría del acto y de la potencia. Se pregunta Aristóteles cómo es posible que dos conceptos lleguen a formar un concepto propiamente uno. Cómo es posible que los conceptos "animal, racional" puedan formar un solo concepto "hombre" que sea diferente de la mera agregación de los otros dos conceptos. Responde que ello es posible, porque ambos conceptos están entre sí en la relación de potencia y de acto. "Animal" es el género en la definición y es como la potencia, es decir, que tiene capacidad natural de recibir las determinaciones de "racional" o "irracional", que vienen a ser como el acto. Ahora bien, el acto y la potencia constituyen un todo natural porque se completan mutuamente. De aquí que en la definición los conceptos vienen a constituír una unidad diferente del mero agregado de ellos entre sí.

En el orden físico de la generación y de la corrupción sucede exactamente lo mismo. La materia es la potencia y la forma es el acto. La materia está, por naturaleza, deseosa de constituír un todo con el acto. Se complementan mutuamente ambos, como dos mitades que pueden formar un todo. Por eso de dos seres que ya están en acto, en cuanto

tales, no puede ya resultar una unidad, un todo natural, sino un mero agregado. Pero, en cambio, de dos seres que están en acto bajo distintos aspectos, pero que en relación a una potencia determinada respecto de su propio acto el uno es la potencia y el otro es el acto, puede llegar a resultar un todo natural.

En psicología aplica también Aristóteles las nociones de potencia y acto, según hemos dicho en otra parte, al entendimiento activo y pasivo.

La aplicación de la teoría del acto y la potencia en la teodicea aristotélica, es demasiado conocida para que nos detengamos en ella.

Capítulo IV

LA TEODICEA

1. Introducción. — Los últimos capítulos de la *Metafísica* los dedica Aristóteles al estudio directo del Primer Principio del ser en el orden de la causalidad. Es un estudio que el mismo Aristóteles no dudó en calificar, ya al principio de la metafísica, de "difícil y arduo". Sin embargo, es gloria indiscutible de Aristóteles el haber aislado en un tratado, o en puntos orgánicos, el estudio del Primer Principio, de su existencia, de su naturaleza, y, en fin, de sus relaciones con los demás seres. Puede decirse que el núcleo de la Teodicea aristotélica se halla condensado en los capítulos 5 a 10 del libro XII de la *Metafísica*, cuyo contenido vamos a estudiar, con la brevedad que nos impone el carácter de síntesis que venimos realizando. Una minuciosa confrontación de los textos y de las interpretaciones, exigiría un volumen aparte.

Vamos a exponer, primeramente, el pensamiento directo del gran filósofo griego sobre Dios, su existencia y su naturaleza. Después, haremos un pequeño balance de sus aciertos y de sus deficiencias, así como de la rectitud de las diversas interpretaciones que el Estagirita ha ido mereciendo.

Aristóteles concibe a Dios como el primer principio del movimiento. Entiéndese del movimiento en sentido amplio, es decir, no sólo del movimiento local, sino de todo tránsito o cambio o mutación, que se produzca en el Universo, sea cualitativo, cuantitativo o sustancial.

Supone, pues, Aristóteles, el hecho del movimiento, que en la física ha defendido contra los argumentos de Parménides y sobre todo de Zenón.

Existencia del Primer Motor. — He aquí los grados por los que llega Aristóteles a demostrar la existencia de un Primer Principio del movimiento:

1º) Existen seres en movimiento.

2º) Todo lo que se mueve es movido por otro.

3º) No podemos admitir una cadena infinita de seres, que se mueven moviendo unos a otros.

4º) Luego es necesario que nos detengamos en un Primer Motor que no es movido por otro ser.

5º) Este Primer Motor debe ser una sustancia en acto, y su sustancia es precisamente el ser acto, con exclusión de toda potencialidad, lo que implica una suma perfección.

2. TODO LO QUE SE MUEVE ES MOVIDO POR OTRO. — Admitido, pues, el hecho y la realidad del movimiento, sostiene Aristóteles que es necesario que todo lo que se mueve sea movido por otro. Este principio lo supone Aristóteles ya demostrado por su explicación en el libro VIII de la *Física.* Vamos a insinuarlo aquí, porque es capital dentro del sistema aristotélico.

Existe el movimiento. Ahora bien, los seres que se mueven o son movidos por sí mismos o por otros. Si se mueven por sí mismos ya existen seres que mueven y que no son movidos; si no son movidos por sí mismos, deben serlo por otro ser, acerca del cual podemos formular el mismo razonamiento, hasta llegar a un ser que mueve y que no es movido.

He aquí cómo prueba Aristóteles que todo lo que es movido lo es por otro ser.

Si alguna cosa se mueve a sí misma, es necesario que tenga en sí el principio del movimiento; de lo contrario,

manifiestamente sería movida por otro. Asimismo es necesario que se mueva por razón de sí misma, totalmente, y no por alguna de sus partes, a la manera que el animal se mueve por el movimiento de los pies; puesto en este caso no se movería el todo por sí mismo, sino que una parte movería a la otra. Igualmente, dice Aristóteles, es necesario que lo que se mueve tenga partes porque todo lo que se mueve es divisible.

Ahora bien, si lo que se mueve se mueve en virtud de todo su ser, resultaría que una cosa al mismo tiempo estaría en acto y en potencia respecto del mismo movimiento; lo cual es absurdo, porque nada puede estar en acto, en cuanto está en potencia, ni viceversa. Y, efectivamente, sucedería que lo que se mueve por sí mismo estaría a la vez, absurdamente, en acto y en potencia, porque lo que es movido, en cuanto tal, está en potencia, ya que el movimiento pasivo implica potencialidad; y al mismo tiempo estaría en acto, porque el movimiento activo se produce en cuanto el ser está en acto.

No puede darse la escapatoria de que una parte del ser sea la que mueve y otra sea la movida. Porque entonces el ser que se mueve por una de sus partes dependería de ellas, y en tal caso no se movería a sí misma totalmente o primariamente (*Física*, L. VII, c. 1).

La exclusión de una serie infinita de motores, de los que unos fuesen moviendo a otros, la realiza Aristóteles con diversos argumentos. de los que vamos a extractar uno del libro VIII.

Supongamos, dice Aristóteles, que estos motores se mueven de manera que uno mueve al otro, aquél es movido por uno anterior, y así sucesivamente. Si en esta serie de motores se suprime el primero, es evidente que cesaría inmediatamente todo el movimiento, porque el primero es la causa originaria del movimiento en todos los demás.

Ahora bien, si los motores son infinitos en números resulta que no habrá ninguno que sea primer motor, porque señalando un supuesto primero, siempre habrá uno más que añadir, sin que jamás pueda conseguirse un principio de la serie infinita. Por lo tanto, en esta hipótesis resultaría imposible el movimiento (*Física*, L. VIII, c. 6).

No hemos podido ver considerada por Aristóteles la hipótesis de una cadena circular de seres, en que unos van moviendo a otros, de manera que el primero sea a su vez movido por el último, no habiendo interrupción entre los seres movidos por otros [1]. Esta hipótesis tampoco es admirable, pues la existencia misma del movimiento resulta inexplicable. Efectivamente, el movimiento del ser A no es explicable por sí mismo; el de los seres A B, tampoco lo es por sí mismo; el de los seres A B C, tampoco lo es por sí mismo; así sucesivamente podemos ir sumando todos los seres de la cadena circular en movimiento, y comprobaremos que *toda la suma* de movimientos inexplicables por sí mismos, resulta inexplicable por sí misma, pues al ir añadiendo más y más seres en movimiento, *no se aumenta la posibilidad de que ellos se muevan por sí mismos.*

3. NATURALEZA DEL PRIMER MOTOR. — Probada la existencia de un Primer Principio del movimiento, es necesario estudiar su naturaleza. La primera y más inmediata característica del Primer Principio, es que debe ser absolutamente *inmóvil*, es decir, en él no debe producirse cambio de ninguna clase. Él desencadena, por así decirlo, todo el gigantesco dinamismo del Universo, sin experimentar en sí mismo el más leve cambio. La razón inmediata de esta característica del Primer Principio es obvia: si él se moviese, no podría moverse por sí mismo, sino por otro, en

[1] Indica una solución a un caso algo parecido en el L. VII, c. 2, de la *Física*.

virtud de lo probado anteriormente: "Todo lo que se mueve es movido por otro", y dejaría de ser el Primer Principio.

La exclusión del movimiento en el Primer Motor nos lleva a determinar su esencia como perfección absoluta.

El Primer Principio, nos dice Aristóteles, es tal que necesariamente debe estar siempre en acto. Supone Aristóteles, equivocadamente, como veremos luego, que el movimiento de los seres es absolutamente necesario y eterno. Sobre esta hipótesis, dice, es necesario que el Primer Motor esté esencialmente en acto (moviendo) y que "su sustancia o esencia sea estar en acto"; "pues lo que está en potencia puede a veces no obrar, y por ello, si el Primer Motor estuviese en potencia, tal vez dejaría de mover, y se suspendería el movimiento, lo que es imposible, pues éste es necesario y eterno" (L. XII, c. 5).

En esta misma hipótesis funda también Aristóteles la eternidad esencial del Primer Principio: "Habiendo tres clases de sustancias: dos naturales [las de tierra (corruptibles) y las del cielo (incorruptibles); pero ambas sujetas al movimiento] y otra inmóvil, debemos decir acerca de ésta que es necesario que sea eterna e inmóvil. Puesto que existen sustancias primeras, si todas ellas son corruptibles [defectibles], todo el Universo lo sería; pero esto es imposible, porque el movimiento no puede ni comenzar ni terminar, sino que es eterno; y lo mismo el tiempo, puesto que es imposible que haya un antes y un después, sin el tiempo; ya que [el movimiento] o es lo mismo que éste, o es una de sus propiedades" (L. XII, c. 5).

En este texto aparece la mentalidad aristotélica muy definida. El movimiento y el tiempo no pueden dejar de existir: son eternos necesariamente; luego el principio del movimiento debe ser también eterno. Nota Santo Tomás en su comentario a este texto, que Aristóteles se ha apoyado en una hipótesis que no es verdadera, pero su conclusión lo es de hecho.

He aquí la verdadera razón por que es necesario admitir la eternidad de Dios. Siendo Dios un ser, que existe por sí mismo, debe tener en sí todas las perfecciones posibles; debe ser una sustancia perfectísima, y, por lo tanto, excluír toda potencia o cambio; ahora bien, el paso del no ser al ser supone potencialidad o imperfección. Luego no puede concebirse en Dios. Otra forma para probar lo mismo: si no hubiese alguna sustancia eterna, nada podría existir; por lo tanto, puesto que algo existe, debe haber una sustancia eterna. La razón es porque para que una cosa pase del no ser al ser, se necesita una causa preexistente, puesto que la nada nada puede producir. Ahora bien, si no hubiese algún ser eterno, por fuerza el primer ser que comenzase a existir pasaría del no ser al ser, sin ninguna causa preexistente, lo que es imposible.

El primer principio es *único*. Aristóteles se funda principalmente en el orden del Universo para demostrar que debe ser uno solo el Primer Principio. Quienes afirman la pluralidad de principios primeros "deshacen el orden del Universo, cuyas partes todas conspiran a un mismo fin"; el gobierno de los seres sería imposible, y "éstos no quieren ser mal gobernados. No está bien que sean muchos los que gobiernen; sea uno solo el príncipe" (*Met.*, L. XII, c. 10).

4. LA VIDA DE DIOS. — Pero ¿cuál es la vida, la actividad íntima de Dios? Su inmovilidad absoluta no se parece a la de un ser inanimado, inerte e inconsciente. Los capítulos 7 y 9 del libro XII de la *Metafísica* nos describen la vida íntima y sublime de Dios. Para hacernos cargo de la suma perfección y felicidad de la vida divina, pensemos en estos brevísimos momentos de extraordinaria felicidad de que a veces disfrutamos. Pues bien, dice Aristóteles, esa felicidad, que nosotros no podemos obtener establemente, la posee Dios siempre, gozando de los deleites

más superiores. ¿Cuáles son éstos? Son el ejercicio perfecto de lo más perfecto de nuestro ser, que es la inteligencia: "la actividad intelectual es lo mejor y lo más deleitable". "Ya sería admirable que Dios gozase perennemente de esta felicidad que nosotros sólo por momentos alcanzamos; pero ella es en Dios mucho mejor, y por eso es cosa mucho más maravillosa. De aquí mismo se deduce que Dios es un ser viviente [con la vida mejor y más perfecta]; porque la actividad del entendimiento es vida, y cuando se posee el entendimiento como acto sustancial, su vida es la mejor, y perpetua. Por eso decimos que Dios es un ser sempiterno y óptimo. Por lo que la vida, la duración continua y eterna, son propias de Dios; pues eso es Dios" (L. XII, c. 7).

Otra razón indicada por Aristóteles en favor de la suma perfección y hermosura de Dios, es que en él se halla la fuente de todas las perfecciones y hermosuras del mundo, como en su Primer Principio.

Finalmente deduce también Aristóteles el poder infinito de Dios. Recuerda lo demostrado en el L. VIII de la *Física*, esto es, que la sustancia primera es eterna e inmóvil, separada del mundo sensible; que no tiene magnitud o extensión, sino que es indivisible, simplicísima y espiritual; una sustancia tal mueve en un tiempo infinito, y por eso debe tener una virtud infinita, pues de lo contrario se agotaría. Por otra parte, su espiritualidad es manifiesta, porque en una magnitud material finita no cabe un poder infinito, y una magnitud infinita es absurda, como el número actual infinito (L. XII, c. 7).

Pero ¿qué es lo que conoce Dios en su actividad intelectual? Dios no puede tener por objeto de su conocimiento sino "lo más divino y lo más excelente", porque sería gran imperfección que lo ignorase. Más aún, ese conocimiento contemplativo de lo mejor lo tiene inmutablemente, puesto que sería imperfección que lo dejara de contemplar,

además del tránsito de potencia al acto, o viceversa, que esas interrupciones supondrían en Dios.

Ahora bien, nada hay mejor que Dios mismo, y por eso Él es el objeto de su propio conocimiento; y puesto que lo mejor que en Dios podemos concebir es la inteligencia, resulta que, propiamente hablando, el objeto de la actividad intelectual de Dios es la misma inteligencia divina. Aristóteles llega a una solución genial: "la inteligencia divina se entiende a sí misma, como a su objeto, porque ella es lo mejor que existe; y por ello es inteligencia de la inteligencia" (L. XII, c. 9). Más aún, ni siquiera es posible distinguir la inteligencia en cuanto es facultad y en cuanto es objeto; eso ya sería imperfección: la inteligencia entendida es su mismo acto de entender; es la inteligencia divina un acto sustancial, su entender es su misma esencia. Por otra parte, la suma simplicidad de Dios no nos permite distinguir en Él parte alguna, y por eso su esencia misma es su inteligencia. Dios es, pues, para definirlo con palabras de Aristóteles, una sustancia intelectual en acto o una inteligencia sustancial, en acto perfectísimo (ibíd.).

Parece que en esta concepción aristotélica de Dios llegó la inteligencia humana a la cumbre más elevada a que le fue posible acercarse, sin la ayuda de la revelación. Concepción purísima y sublime de la divinidad, que contenía en germen la Teodicea construída después por el cristianismo, pero que Aristóteles no llegó a desarrollar, antes bien, oscureció con dudas y soluciones erróneas en otros puntos.

¿No existen en Aristóteles otros elementos, que son panteístas, o por lo menos incompatibles con un Dios personal, tal como parece habérnoslo descrito?

1º) ¿Es Dios creador, según Aristóteles?

2º) ¿Es Dios libre?

3º) ¿Conoce Dios los seres inferiores, y tiene Providencia de ellos?

Tres puntos fundamentales, que permanecen en indecisa penumbra dentro del sistema aristotélico, y acerca de los cuales existió desde antiguo y existe todavía una doble interpretación. Vamos a indicar brevemente las razones que la favorecen.

5. La creación. — A) Interpretación anticreacionista: *Aristóteles ha desconocido el hecho de la creación.* De aquí se sigue que, en el ambiente aristotélico, Dios no es la causa de todos los seres mudables, sino que, frente a Dios y con independencia del mismo en su ser, existe otra u otras realidades autónomas y necesarias. Este dualismo ontológico entre Dios y el mundo, aun cuando se admita que Dios es la causa del movimiento en el mundo, es del todo incompatible con el teísmo, y tiene consecuencias metafísicas no menos incompatibles con la razón: tal sería la existencia de una pluralidad o dualidad de principios últimos necesarios, contraria a la unicidad esencial del Ser necesario por sí mismo.

Que tal sea la concepción aristotélica puede verse por las siguientes pruebas:

1º) Según Aristóteles, la materia primera (y aun la forma primera) no ha sido hecha: "Ni la materia, ni la forma (me refiero a las primeras [en existir]) han sido hechas. Porque toda [acción o agente] trasmite algo, partiendo de algo, y en algo. El principio que trasmite [en último término] es el Primer Motor [Dios]; el principio de que se hace la trasmutación es la materia [primera]; el principio a donde tiende la trasmutación es la especie [e. e., la forma]" (L. XII, capítulo 3).

Nótese que el término usado por Aristóteles al decir que la materia no es hecha, es sencillamente "hacer", y no "trasmutar" o "generar", con lo cual excluye el efugio de atribuír a Aristóteles tan sólo la negación de una "genera-

ción" propiamente tal de la materia primera, y no la negación simple o llana de su producción *ex nihilo*.

La mayoría de los autores escolásticos antiguos está de acuerdo en que Aristóteles no menciona la creación; muchos creen que positivamente piensa en una materia, *la cual suponían increada* (*quam ponebant increatam*); y reconocieron entonces que la trasmutación tenía lugar en los cuerpos según sus formas esenciales; y asignaron a estas trasformaciones ciertas causas más generales, como el círculo oblicuo [el Zodíaco], según Aristóteles, o, según Platón, las ideas".

2º) Que en una forma general parece que Aristóteles niega a Dios toda actividad o influjo activo respecto del mundo. Tal actividad, pensaba equivocadamente Aristóteles, significaría en Dios movimiento o tránsito de la potencia al acto, y Dios es por esencia el motor inmóvil y el acto puro.

"Mueve, pues [el primer motor], como apetecible e inteligente. Porque solamente el que mueve así, mueve sin ser movido" (L. XII, c. 7).

Más aún, ni en la *Física* ni en la *Metafísica* aparece referencia alguna a la *eficiencia activa* de Dios.

B) *Interpretación creacionista.* No han faltado, sin embargo, autores que vean en Aristóteles el concepto mismo de creación.

Sin embargo, debemos observar desde el primer momento, que no se puede aducir ningún texto preciso y explícito, para demostrarlo. Se adentran los intérpretes en el pensamiento, leyendo más bien entre líneas, y captando la orientación general de Aristóteles. Para Brentano, Aristóteles es creacionista de hecho; para otros, como R. Jolivet, es creacionista, si no de hecho, al menos de derecho, esto es, su sistema llevaba lógicamente al creacionismo. Si Dios es el principio del movimiento natural de las cosas, debe ser también principio de la naturaleza misma.

Podría decirse, en favor de un creacionismo de derecho en Aristóteles, que éste descubrió al "ser en cuanto ser"; ahora bien, buscando el principio del "ser en cuanto ser", se llega lógicamente a la noción de creación, como lo hace Sto. Tomás en la *Suma teológica* (I. q. 44, a. 2, c.). Pero el doctor Angélico había ido mucho más lejos en el *Comentario a la Metafísica*; según él, Aristóteles no sólo atribuye a Dios el movimiento, sino la sustancia misma de las cosas [2].

6. LA LIBERTAD DE DIOS. — He aquí otro problema central para una metafísica. Si Dios no es libre, sino que toda su actividad se desarrolla según una necesidad absoluta, además de la imperfección fundamental que ello supone, se sumerge la idea de Dios en un ambiente panteísta: lo que procede de Dios necesariamente (por vía de eficiencia) ha de ser de la misma naturaleza de Dios (panteísmo).

A) *Interpretación determinista o fatalista: Según Aristóteles, Dios obra por absoluta necesidad.*

Para Aristóteles, la eternidad del movimiento es absolutamente esencial, y precisamente por ello prueba que es necesario admitir la existencia de una sustancia eterna, que esté siempre moviendo y actuando. "Pero si, dice Aristóteles, [el primer motor] fuese motor o activo, y no obrase algo, no habría movimiento. Pues sucede que lo que tiene potencia [en cuanto tal] no actúa" (L. XII, c. 6).

"Pues todo lo que se mueve, es movido por otro, como está probado en la Física; ahora bien, si el cielo es eterno, y el movimiento es eterno, necesariamente hemos de poner un motor eterno" (ibíd.).

Y comenta Santo Tomás: "Porque si solamente puede mover y hacer el movimiento, y no lo hace de hecho en

[2] "Por donde se ve claramente la falsedad de la opinión de quienes pensaron que Aristoteles no vio en Dios la causa de la sustancia del cielo, sino sólo de su movimiento". *In Met.*, L. VI, lect. 1, ed. Catala, nº 116a.

acto, se seguiría que no habría movimiento de hecho en acto, necesariamente, sino potencialmente, y el movimiento no sería eterno".

Pero en el orden de los movimientos y de los movibles hay tres clases: el último es el que es movido solamente, y el supremo o el primero que mueve sin ser movido, y su intermedio, que es movido y que mueve.

"Es necesario poner algo que mueva sin ser movido; porque está probado en el libro VIII de la *Física*, que como el proceso infinito de los que mueven y son movidos repugna, hemos de llegar a un supremo motor inmoble, porque si llegamos a uno que se mueve, hemos de buscar más arriba otro que sea inmóvil que causa este movimiento".

Si existe motor inmóvil no debe estar en potencia, porque lo que está en potencia está para moverse; si no que sea sustancia existente por sí misma y que sea acto, y ésta es la conclusión a que había llegado más arriba.

B) *Interpretación antideterminista: Dios mueve libremente.* He aquí cómo Santo Tomás lee el pensamiento de Aristóteles:

"Hay que prestar atención a Aristóteles, cuando dice que la necesidad del primer movimiento no es necesidad absoluta, sino necesidad de fin, cuyo principio llama Dios, en cuanto por medio del movimiento se asemeja a Él; pero la asimilación de uno que goza de entendimiento y voluntad, debe ser según la inteligencia y la voluntad de aquel a quien se asimila, como una obra de arte se asimila al artista, en cuanto en ella se cumple su voluntad; de aquí se sigue que *toda la necesidad del primer movimiento está sujeta a la voluntad de Dios*"[3]. Es decir, el movimiento *depende* de la voluntad de Dios; luego, no es necesario en absoluto.

[3] *In Met.*, L. XII, lect. 5, ed. Catala, nº 2492.

Se salva, pues, la libertad de Dios, que pudo producir o no producir el movimiento.

7. El conocimiento de los seres creados. — Otro de los problemas de interpretación discutida en Aristóteles es el del conocimiento que Dios tiene del mundo; ¿conoce Dios las cosas diferentes de él? Y sobre todo, ¿conoce Dios las cosas bajas y abyectas de este mundo?

Por indicaciones del capítulo 9 del libro XII de la *Metafísica*, parece que Dios no puede conocer ninguna cosa diferente de sí mismo. Pues Él debe conocer "lo más perfecto, lo más excelente y divino"; además, la facultad y el ejercicio de conocer reciben en cierta parte la nobleza del objeto; por lo tanto, el conocimiento de un objeto bajo sería contra la excelencia de la inteligencia. Más aún, dice claramente Aristóteles que no es precisamente el entender en cuanto tal lo que implica perfección y felicidad, sino los objetos que se conocen. "Por lo cual es mejor no ver ciertas cosas que verlas" (L. XII, c. 9). Otra dificultad por la que Aristóteles no parece conceder a Dios el conocimiento de todas las cosas contingentes, es porque él exige que el conocimiento cierto verse sobre objeto cierto, es decir, que son de tal manera y no pueden serlo de otra. Ahora bien, las acciones libres de tal manera son que pudieran ser diferentes de lo que son, o sencillamente no ser, y, por lo tanto, si Dios las conociese debería decirse que está en potencia para conocerlas de una o de otra manera, según que se realicen o no.

8. Observaciones finales. — El deseo en Aristóteles de salvar la inmutabilidad divina, le ha llevado a disminuír su libertad y cortar muchas de sus relaciones con los seres contingentes. Veamos cómo lo juzga un comentador nada sospechoso, pues viene del campo de la escolástica:

"A propósito de esta doctrina aristotélica, se ha de notar que la raíz de casi todos los errores del Estagirita dimana de la dificultad de conciliar la simplicidad e inmutabilidad con la libertad divina.

"En efecto, por una parte, el primer motor, por encerrar en sí toda perfección, debe ser del todo simple, sin composición ninguna; y del todo inmoble e inmutable, de suerte que no pueda estar sujeto a mutación alguna. Por otro lado, por consistir la libertad en la potencia de querer o no querer, parece que incluye alguna composición y mutabilidad. Efectivamente, si Dios quiere libremente, es indicio de que pudo no querer; luego, el acto de querer se distingue de Dios, que pudo existir sin tal acto; por tanto, existe en Dios una composición, que es la potencia de querer y no querer, y el acto de querer y no querer; luego se da en Dios cierta mutabilidad, mediante la cual podría encontrarse diferentemente al modo que se encuentra en realidad, de suerte que, al hallarse de hecho queriendo, pudo estar no queriendo.

"El filósofo sucumbió ante semejante dificultad, y, para salvar la simplicidad e inmutabilidad de Dios, negó la libertad; de aquí fluyen muchos y graves errores suyos, junto con una gran inconstancia en muchas opiniones verdaderas.

"En primer lugar, de aquí dimanó el error de que el cielo y el mundo deben ser necesariamente eternos, pues si Dios necesariamente obra y se mueve, también el cielo necesariamente se mueve y existe; por tanto, también el mundo existe siempre y necesariamente.

"En segundo lugar, de aquí nació la inconstancia en opiniones muy ajenas a toda duda, por ejemplo, el hecho de que lo infinito es imposible, y que el alma racional, que empieza junto con los cuerpos, después de la muerte, no ha de regresar a los cuerpos corruptibles y mortales. Pues si el mundo existió siempre y las almas son inmortales, es

señal de que ya habían sido creadas, y por lo mismo existe infinito número de almas, o, si su número es finito, después de la muerte unas mismas almas han de volver infinitas veces a los cuerpos; luego las almas racionales no empiezan junto con los cuerpos, sino que ya existían: luego se ha de volver a las fábulas platónicas y pitagóricas de la vuelta de las almas a los cuerpos; de los recorridos que tienen que realizar, al final de los cuales se han de repetir las mismas generaciones; del olvido, por el cual las almas, mientras se unen a la materia, se olvidan de todo lo que antes sabían; de la adquisición de la ciencia por reminiscencia: a todas estas fábulas, rechazadas en otros libros, tuvo que recurrir Aristóteles en su obra *De los problemas*[4].

"En tercer lugar, se originaron gravísimos errores sobre la ciencia y providencia divinas, infiriéndose de aquí que Dios no conoce determinadamente las verdades contingentes, es decir, las verdades que pueden suceder de otra manera, sino solamente las verdades necesarias, las que no pueden acontecer de otra suerte.

"Es evidente que la ciencia de las verdades de lo que puede ser, no pudo ser el no ser; pero es un hecho que, según Aristóteles, repugna que la inmutabilidad divina posea una ciencia o cualquier otro acto que haya podido no tener; por tanto, Dios no posee una ciencia determinada de las cosas contingentes, las que pueden realizarse de una u otra manera; luego no es omnisciente, sino que a muchas interrogaciones ha de responder: «no sé»; por consiguiente, Dios no conoce los pecados y los méritos de los hombres; por tanto, no puede tener tal providencia que pueda retribuír a cada uno según los propios méritos, lo cual derriba toda moral y acaba con toda religión"[5].

[4] Esta obra no es auténtica; se debe a algunos discípulos del Estagirita, y evidentemente carece del vigor intelectual de él.

[5] Silvestre Mauro, comentario a *Aristotelis, Opera omnis, Met.*, L. XII, c. 5.

9. CONCLUSIÓN. — Comparemos ahora brevemente las dos interpretaciones paralelas de Aristóteles: la anticreacionista y determinista o la creacionista, moldeada principalmente por el cristianismo. La primera es o dualista (Dios y Mundo) o panteísta (Dios-Mundo); en ella todo es necesario y eterno, y todo se sucede con un ritmo fatalista inevitable. Orden ontológico estático, en cuanto que en cada momento se realiza el fin total del Universo, que desde la eternidad y por toda la eternidad marcha con el mismo ritmo de ahora.

En la segunda interpretación, la creacionista, brilla un claro teísmo, en el que Dios es a la vez perfectísimo y libre, creador del Universo, el cual se desarrolla en un orden temporal, de acuerdo con la providencia divina.

Existe entre ambas interpretaciones una diferencia sustancial. La segunda, aun desde el punto de vista puramente racional, no solamente supera el absurdo de una metafísica panteísta, sino que le da al hombre una visión más coherente de la realidad de Dios y del mundo, y le abre el camino para la realización de un ideal de perfección humana, por el pleno desarrollo de su inteligencia y de su libertad en el tiempo, con que libremente puede construír su propio destino personal para la eternidad. Se llega así a la plena saciedad de las exigencias racionales, ontológicas y psicológicas del hombre.

Pero ¿cuál es la mente de Aristóteles? No es esta última interpretación una *corrección* introducida por el pensamiento cristiano? ¿Llegó a ello la filosofía pagana? La controversia está abierta, pero una cosa es evidente. Que la filosofía pagana o no llegó de ninguna manera, o llegó sólo entre tinieblas. Sólo así puede explicarse que estemos todavía en dudas acerca de lo que pensó Aristóteles sobre puntos tan capitales, y tratados no de pasada, sino de propósito y detenidamente.

Más aún, cabe observar que la interpretación menos cristiana de Aristóteles se apoya generalmente en sus palabras expresas, en sus mismos textos; en cambio, la interpretación creacionista y cristiana se funda más bien en *interpretación de la mente de Aristóteles y en sus prolongaciones lógicas.*

En todo caso se debe a la filosofía cristiana la afirmación limpia y clara de verdades racionales tan importantes, completando y aclarando las conquistas parciales de la filosofía pagana, y corrigiéndola en sus desviaciones

Capítulo V

LA ÉTICA

1. Introducción. — La *Ética* de Aristóteles comprende dos tratados. El más importante de ellos es la *Ética a Nicómaco*, que consta de diez libros. El otro, conocido con el título de *Magna Moral*, consta de dos libros, y viene a ser un compendio del primero. También figura entre las éticas de Aristóteles la llamada *Ética a Eudemo*, en siete libros, y viene a ser una recopilación de las dos anteriores; su autor es Eudemo, discípulo de Aristóteles.

El esquema general de las éticas aristotélicas es el mismo. En la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles determina, en primer lugar, cuál es el fin del hombre: la felicidad; la esencia de ésta ocupa un lugar destacado. Como la felicidad consiste en la virtud, estudia luego Aristóteles la virtud en general y su división en moral e intelectual; luego la esencia de las virtudes morales en general, y cada una de ellas en particular: la fortaleza, la templanza, la liberalidad, la justicia, etc.; después de las virtudes morales estudia Aristóteles las virtudes intelectuales o racionales: la prudencia, la sabiduría, el arte, etc.; en el libro séptimo vuelve a ocuparse de la virtud moral de la continencia; los libros VIII y IX los dedica a un extenso tratado sobre la amistad; en el libro X vuelve de nuevo sobre el tema de la felicidad.

De este amplio material vamos a extraer dos temas centrales, cuya influencia domina y dirige todas las solucio-

nes particulares que Aristóteles presenta acerca de las virtudes y los vicios en particular: la esencia de la felicidad y la esencia de la virtud.

2. EL ÚLTIMO FIN DEL HOMBRE Y LA FELICIDAD. — Con el fin de declarar con más precisión la naturaleza de la felicidad, el filósofo da comienzo a su libro de la *Ética a Nicómaco* estableciendo la necesidad de un fin de las acciones humanas, para luego pasar inmediatamente a tratar en el capítulo siguiente de la existencia de un fin último, supremo bien, por el cual apetecemos todas las demás cosas.

Como la elección de los medios depende del fin de una actividad cualquiera, es de suma importancia, dice Aristóteles, el conocimiento de dicho fin, para la mejor consecución de nuestro deseo.

Teniendo ante los ojos un blanco, como el arquero, mejor conseguiremos lo que pretendemos (*Et. a Nic.*, libro I, cap. 2).

Hecha esta advertencia, examina luego las diversas opiniones sobre la felicidad, admitida por todos como el bien supremo y fin último de la actividad del hombre.

Todos, tanto el vulgo como los hombres de ciencia, identifican el ser feliz con el *vivir bien* y *obrar bien*; en cambio, cuando se pretende precisar en qué consiste la felicidad, varían notablemente los matices de las opiniones (*Et. a Nic.*, L. I, c. 4; *Magna Ética*, L. I, c. 3).

"Unos la colocan en el placer o en la riqueza; otros en el honor; con frecuencia un mismo individuo la identifica con cosas diferentes: con la salud, cuando está enfermo; con la riqueza, cuando es pobre; pero, conscientes de su ignorancia, juzgan felices a los que pueden decir algo superior, situado por encima de su propia comprehensión" (*Ét. a Nic.*, L. I., c. 4).

En seguida somete a una crítica todas estas opiniones para establecer la propia. Distingue tres géneros de vida: el

primero es el que corresponde al vulgo, es decir, a la mayoría de los hombres; el segundo es el de los hombres de Estado; y finalmente, el tercero pertenece a los contemplativos. Oigamos al mismo Estagirita: "El vulgo y aun otros gravísimos varones identifican el bien o la felicidad con el placer; siendo ésta la razón por la cual aman aquella vida que les brinda más deleite. Estos tales están esclavizados por completo a sus placeres, prefiriendo evidentemente una vida más propia de bestias (porque el placer le es común al hombre con las bestias). Con todo, fundamentan su opinión en el ejemplo de hombres gravísimos, entregados al gusto, como Sardanápalo. Los cultos estiman que la felicidad consiste en el honor, por ser éste el fin de la política. Pero nos parece que esto es muy superficial para lo que estamos buscando; pues, dado que el objeto de nuestra investigación es un bien propio del hombre é inalienable, no puede ser éste el honor, que más depende de los que lo dispensan que del que lo recibe. Además, parece que el hombre va tras del honor con el fin de ser tenido por bueno; y así procura ser honrado por su virtud de los hombres de prudencia y de quienes es conocido, evidenciando de esta manera que, a su juicio, la virtud es lo mejor. Y aun tal vez pudiera suponer alguno que la virtud es el fin de la vida política más bien que el honor; sin embargo, también este fin es imperfecto, porque la posesión de la virtud es compatible con el sueño y con la inactividad durante toda la vida en medio de los mayores sufrimientos y desventuras. Pero nadie llamaría feliz al hombre que viviere de este modo" (*Ét. a Nic.*, L. I, c. 5).

"Del tercer género de vida que corresponde a los contemplativos, nos ocuparemos más adelante".

"La vida de lucro es azarosa, y es evidente que la riqueza no es el bien de que estamos tratando, porque se desea por su utilidad y en cuanto está subordinado a otros fines" (ibíd.).

Luego emite él su propio parecer, al mismo tiempo que determina una propiedad de la felicidad. Admite tres grados de fines: de éstos, unos son buscados solamente por su utilidad; otros se desean por su propia perfección, pero en orden a fines ulteriores; éstos son más perfectos que los anteriores. En tercer lugar, existen otros bienes que son perfectísimos, sólo buscados y deseados por sí mismos y nunca a causa de otra cosa. "Ahora bien, dice Aristóteles, la felicidad, sobre todo lo demás, pertenece al género de estos últimos bienes; porque la felicidad es aquello a lo que siempre tendemos por sí misma y nunca movidos por otra cosa; empero, el honor, el placer, la inteligencia y todas las demás virtudes, si bien se estiman por sí mismas (porque aunque nada resultase de ellos no dejaríamos de buscarlas), con todo las procuramos a causa de la felicidad, por juzgar que mediante ellas seremos felices. Por otra parte, nadie tiende a la felicidad con el objeto de conseguir otra cosa; somos empujados a la felicidad por sí misma".

"Tendemos a la felicidad por sí misma a causa de su autosuficiencia (autarquía), porque el bien perfecto se considera dotado de esta propiedad. Cuando decimos «αὐταρκης» queremos significar algo que sea suficiente no sólo para un hombre, sino también para los padres, hijos..., etc., puesto que el hombre ha nacido para vivir en sociedad".

"«Αὐταρκης» es aquello que, sin necesidad de otra cosa, hace apetecible la vida y libre de toda indigencia. En esto creemos consiste la felicidad" (*Et. a Nic.*, L. I, c. 7).

El concepto parece reclamar más precisión, porque, con todo cuanto llevamos dicho, ¿qué dificultad hay para que las riquezas, el honor y el placer participen de la noción de la felicidad presentada por el filósofo? Ninguna. He aquí, pues, por qué ellas no bastan. "Podría decir alguno que el afirmar que la felicidad es el supremo bien es afirmar una verdad que nadie pone en duda, siendo de

desear que se declare con más exactitud en qué consiste. Esto lo lograremos fácilmente, si consideramos la función propia del hombre. Porque así como el músico, el escultor y todo artista, y en general todo el que ejecuta una acción, tiene el fin puesto en la misma obra que realiza, otro tanto parece que debe ocurrir con el hombre si es que tiene alguna función" (ibíd.). Ahora bien, siendo el hombre un ser dotado de razón, es obvio que busque su perfección o fin en el ejercicio de sus facultades racionales y en las actividades del alma de conformidad con las virtudes, exclusivas de un ser adornado de inteligencia.

De aquí deduce Aristóteles que la actividad del alma de acuerdo con las virtudes constituye la máxima perfección del hombre, su último fin, su felicidad.

Sintetizando diremos que la felicidad para Aristóteles es el fin último, perfecto; consiste en una actividad del alma de conformidad con las virtudes; no quiere significar con esto que la felicidad sea una virtud, puesto que ésta es un hábito, siendo aquélla una actividad. Además, él mismo afirma positivamente que la felicidad no es un hábito; porque de ser así se seguirían dos inconvenientes: 1) podría pertenecer a alguien que pasase toda su vida dormido, viviendo como viven las plantas; 2) podría ser llamado feliz el que fuere víctima de las mayores desventuras. La felicidad debe ser común a todos (*Ét. a Nic.*, L. X, c. 6; *Magna Ét.*, L. I, c. 4).

Todos los atributos de la felicidad son perfectos; de ahí que exija virtud perfecta, vida perfecta; porque "de la misma manera que una sola golondrina no hace verano, como tampoco un solo día, así un corto período de tiempo no hace a un hombre dichoso y feliz". Un período completo de tiempo dura lo que la vida de un hombre (*Ét. a Nic.*, L. I, c. 7; *Magna Ét.*, L. I, c. 4).

3. POSESIÓN DE LA FELICIDAD. — Pero, ¿es el hombre capaz de la felicidad? ¿Es posible su consecución en esta vida? ¿Cómo podemos conseguirla? He aquí tres angustiosos problemas que Aristóteles se esfuerza por resolver

1) *¿Es el hombre capaz de la felicidad?* Antes de responder a esta pregunta, es de notar que Aristóteles se concreta a la vida presente al exponer su teoría sobre la felicidad, bien que en la hipótesis de la inmortalidad del alma es igualmente aplicable a la felicidad del hombre en la otra vida. Así se adivina fácilmente que la opinión del filósofo sobre el particular está por la afirmativa. La sustrae, sin embargo, a los niños por carecer éstos de las condiciones que exige la perfección de la felicidad, a saber: *edad y virtud perfectas.* "No es feliz el niño por no ser aún capaz de los actos en los cuales decimos consiste la felicidad, a causa de su edad; y si algunas veces se la atribuímos, es por la esperanza que de él concebimos. Porque, como hemos afirmado, se requiere no sólo la perfección en la virtud, sino también la vida perfecta, puesto que en ella ocurren muchas alternativas, y toda clase de azares, y los que han vivido en la mayor prosperidad pueden en la vejez experimentar los mayores infortunios. Ahora bien, el que ha sido víctima de tales desgracias y ha acabado sus días de mala manera no es aquel a quien se llama feliz" (*Ét. a Nic.*, L. I, c. 9; *Magna Ét.*, L. I, c. 4).

Por lo demás, sostiene que la felicidad es un bien extensivo y común a todos (*Ét. a Nic.*, L. I, c. 9).

2) *¿Es posible conseguir la felicidad en esta vida?* Las continuas alternativas de esta vida dan lugar a la pregunta formulada.

Aristóteles responde a ella afirmativamente, porque, siendo así que la felicidad *esencialmente* consiste en el ejercicio de la virtud, "no hay función del hombre que posea tal permanencia como las actividades virtuosas ".

Mientras el hombre ejercite actos de virtudes perfectas, será feliz; y cuando esta virtud sea perfectísima, la felicidad también será perfecta.

El virtuoso sobrelleva las alternativas de la vida con la mayor nobleza y magnanimidad. Por consiguiente, "¿quién nos prohíbe llamar feliz al que obra en conformidad con la virtud perfecta, estando suficientemente dotado de bienes exteriores, no durante algún período casual, sino durante toda la vida?" (*Ét. a Nic.*, L. I, c. 4).

3) *¿Cómo podemos conseguirla?* ¿Es la felicidad fruto de alguna ciencia, resultado de la costumbre; o más bien reconoce como causa a la divina providencia o al azar?

La causa de la cual puede provenir la felicidad es determinada (y entonces es divina o humana) o indeterminada (o el azar). El filósofo se inclina a creer que sea la divina; en su defecto, tolera la causalidad humana, y en este caso, como un premio concedido por los dioses a la virtud ejercida por el hombre; pero de ningún modo sufre que sea fruto del azar.

"Si hay algún don que los dioses conceden al hombre, es razonable que la felicidad sea don divino y con mayor razón por tratarse del mayor bien del hombre [. . .]; y aun en el caso de que no fuera don divino, sino que nos llegase como resultado de la virtud o de la ciencia, figuraría entre las cosas más divinas, porque lo que constituye el premio y fin de la virtud es lo mejor del mundo y algo divino y beatífico" (*Ét. a Nic.*, L. I, c. 9).

No puede ser fruto del azar porque "sería muy indecoroso atribuír al acaso lo más grande y lo más hermoso como es la felicidad". También se deduce esto del hecho de que la felicidad es actividad del alma.

A pesar de la perfección que atribuye Aristóteles a la felicidad, hace intervenir secundariamente, como instrumentos necesarios, a los bienes externos. "Es evidente, dice,

que necesitamos también de los bienes externos porque es imposible o muy difícil realizar el bien en un estado de indigencia. En muchos casos hay necesidad de echar mano de los amigos, de la riqueza y del poder político, como instrumentos; habiendo muchas cosas cuya carencia empaña la felicidad, como la nobleza, la buena descendencia, o la hermosura; porque el hombre que no posee estas cosas no es probable que sea muy feliz. . .; por lo tanto, como hemos indicado, la felicidad necesita de la prosperidad externa; por cuya razón algunos identifican la felicidad con la buena suerte, y otros con la virtud" (*Ét. a Nic.*, L. I, c. 9; *Magna Ét.*, L. X, c. 8).

4. ¿EN QUÉ CONSISTE LA FELICIDAD? — Éste es un punto en que menos dificultad ofrecen los textos del Estagirita. Coloca la felicidad en el acto de la facultad más propia del hombre: en el entendimiento; de un modo secundario, en el ejercicio de otras virtudes.

En el capítulo 7 del libro X nos dice: "Si la felicidad es actividad del alma de conformidad con la virtud, será razonable que esté en consonancia con la más excelsa de las virtudes, siendo ésta la correspondiente a la mejor parte del hombre. Sea el entendimiento o cualquier otra cosa, éste es el elemento que por naturaleza nos rige y guía y que posee conocimiento de las cosas nobles y divinas, ya fuere divino en sí, o únicamente lo más divino existente en nosotros, cuya actividad en conformidad con su propia virtud será la felicidad perfecta [. . .]. Esta actividad es la mejor porque el entendimiento es también lo mejor que en nosotros existe debido a la nobleza de sus objetos; además es lo más continuo, porque podemos contemplar la verdad con más asiduidad que efectuar cualquier otra cosa. Si la felicidad lleva consigo placer, la actividad de la sabiduría se acepta como la más placentera de las actividades vir-

tuosas; por otra parte, se considera que su ejercicio ofrece maravillosos placeres debido a su pureza y firmeza, siendo de suponer que los que ya poseen la verdad gozan con mayor placer que aquellos que andan aún en su busca.

"Aquella propiedad que le hemos asignado a la felicidad, la suficiencia (autarcia), se halla principalmente en la actividad contemplativa; porque mientras el justo, por ejemplo, necesita de alguien para llevar a cabo actos de justicia, el filósofo, aun cuando se halle a solas, puede dedicarse a la contemplación de la verdad. Tal vez pueda llevarlo a cabo mejor si dispone de compañeros; no obstante, él es el que más se basta a sí mismo [. . .].

"La actividad del entendimiento es superior a otras actividades porque no tiende a otro fin fuera de sí misma; tiene en sí su propio placer, la suficiencia y el reposo y todas las demás cosas que al hombre feliz suelen atribuírse [. . .].

"Pero esta vida sería excesivamente excelsa para el hombre, porque no viviría así considerado como hombre, sino como algo divino contenido en él. Si el entendimiento es algo divino comparado con el hombre, la vida de conformidad con él será divina con respecto a la humana. No debemos seguir a los que nos aconsejan que pensemos en las cosas humanas siendo hombres y en las cosas perecederas siendo mortales, sino que debemos, en cuanto de nosotros depende, inmortalizarnos y esforzarnos por vivir de conformidad con lo mejor que en nosotros existe. Lo propio de cada ser según su naturaleza es lo mejor y más placentero para cada uno. Por lo tanto, para el hombre, la vida de conformidad con la inteligencia, puesto que el hombre es más inteligencia que otra cosa. Por lo tanto, esta vida es también la más feliz" (*Ét. a Nic.*, L. X, c. 7).

"Secundariamente es feliz la vida de conformidad con otro género de virtud; porque las actividades de conformidad están en armonía con nuestra condición de hombre" (ibíd., c. 8).

Hemos trascrito estas largas citas de Aristóteles porque son lo más expresivo que podemos ofrecer sobre su auténtico pensamiento acerca de la felicidad. Estudiemos ahora su teoría de la virtud, y reservemos para el final de este capítulo nuestras observaciones críticas.

5. LA VIRTUD EN GENERAL. — Puesto que la felicidad consiste en la virtud, es necesario conocer en qué consiste la virtud. Aristóteles divide las virtudes en dos clases: morales e intelectuales (*Et. a Nic.*, L. I, c. 13). Ahora bien, perteneciendo la virtud a la parte superior del hombre, debe consistir en alguna actividad relacionada con la parte racional. Tres clases de actividad pueden distinguirse en el hombre. La actividad de la vida vegetativa, que es común al hombre y a las plantas, y que se continúa igual en el estado de vigilia que durante el sueño. En tal actividad no puede consistir la virtud. Pues por ella el hombre no se distingue de los animales; ni decimos que un hombre bueno se distingue de un hombre malo en el sueño. Por eso suelen decir, anota Aristóteles, que "para los buenos y los desgraciados, la mitad de la vida es enteramente igual" (ibíd.).

La otra actividad del hombre es la de la vida afectiva o apetitiva. Ésta en parte es enteramente irracional, involuntaria, pero en parte participa de la razón, en cuanto que puede ser dirigida por ella; según esta vida, los hombres ya se llaman buenos o malos, y, por lo tanto, virtuosos.

Finalmente la tercera parte de la actividad del hombre es la estrictamente de la razón o de la inteligencia.

Según esta división, solamente pueden concebirse en el hombre dos clases de virtudes: "las unas decimos que están radicadas en el pensamiento y en la razón, y las otras en las costumbres; a estas últimas las llamamos *morales*. Al primer género de virtudes [las intelectuales] pertenecen la sabiduría, la inteligencia, la prudencia; al segundo, la

liberalidad y la temperancia. Éstas se dice que pertenecen a las costumbres [es decir, que son *morales*], porque cuando preguntamos cuáles son las costumbres de alguno, no se dice que es sabio o que es inteligente, sino que es clemente, benigno o temperante. Sin embargo, las virtudes racionales son verdaderas virtudes; puesto que por ellas alabamos al sabio, y los hábitos laudables deben llamarse virtudes" (ibíd.).

6. LAS VIRTUDES MORALES. — Supuesta la división entre virtudes intelectuales y morales, estudia primero Aristóteles la esencia de estas últimas. En primer lugar, dice, la virtud es *un hábito.* Esto es, una disposición del ánimo por la cual estamos dispuestos a obrar bien o mal en nuestras afecciones. Hay que distinguir de los hábitos las *pasiones* y las *potencias.* Las *pasiones* son las perturbaciones que experimentamos interiormente, de avaricia, de ira, de temor, de audacia, etc., y que producen placer o dolor. Las *potencias*, en cambio, son la capacidad que existe en nosotros de experimentar tales perturbaciones anímicas. Como se ve, los hábitos vienen a ser *una disposición especial, que adquieren las potencias, para conducirse debidamente cuando actúan las pasiones sobre el alma.* "Así, pues, las pasiones no son ni virtudes ni vicios, pues por ellas no se puede decir que seamos buenos ni malos; en cambio, por las virtudes se nos llama buenos o malos. Asimismo, tampoco se nos puede alabar ni vituperar por las pasiones; ya que no se alaba al que teme o al que se enoja simplemente, sino al que lo hace de cierta manera" (*Ética a Nicómaco*, L. II, c. 5).

Pero ¿qué clase de hábito es la virtud? Es un hábito, nos dice Aristóteles, que consiste "en la aptitud y expedición para elegir, según la mediocridad o el término medio, en la manera de conducirnos por lo que a nosotros se refiere, de acuerdo con lo que pide la recta razón de un hombre

prudente" (*Ética a Nicómaco,* L. II, c. 6). En esta definición nos da Aristóteles las características del hábito virtuoso. Debe darnos *aptitud y expedición* para encontrar *el término medio* con que debemos conducirnos en nuestros momentos pasionales; pero ese término medio debe ser *elegido* de acuerdo con *lo que dicta la recta razón* ser bueno para el hombre, como tal.

El célebre *término medio* en que Aristóteles coloca al hábito virtuoso debe llamarse así por dos razones: primero, porque viene a estar en medio de dos vicios extremos; por ejemplo, la liberalidad es un término medio entre la prodigalidad, que gasta con exceso las riquezas, y la avaricia, que las gasta insuficientemente; también se llama término medio porque en nuestras acciones y en nuestros afectos nos determina a elegir entre lo que es demasiado o insuficiente en el ejercicio de una pasión. Pero, nota Aristóteles que aunque la esencia de la virtud consiste en la mediocridad, sin embargo, si atendemos a su valor absoluto, a su excelencia, "la virtud es lo más elevado" (*Ética a Nicómaco,* L. II, c. 6).

Una última observación perfecciona el pensamiento de Aristóteles. No toda acción ni toda pasión pueden llegar a tener un término medio; porque hay algunas en cuyo mismo nombre está incluído el vicio; como la malevolencia, que se alegra del mal ajeno; la imprudencia, la envidia (entre las pasiones); y el adulterio, el robo y el homicidio (entre las acciones). Todas estas acciones o pasiones, y las que son de la misma naturaleza, llámanse con tales nombres porque son malas por sí mismas y no por la falta de moderación o por la insuficiencia con que se producen. "Por lo tanto, nunca puede suceder que se hagan debidamente, sino que en ellas siempre se peca; pues es imposible hablar en ellas de un justo término medio, ya que en ellas todo es injusto, el principio, el medio y el fin" (*Ética a Nicómaco,* L. II, c. 6).

7. OBSERVACIONES CRÍTICAS. — No cabe duda de que la moral aristotélica ha escalado, como su metafísica, cumbres muy elevadas, y de difícil y poco frecuente acceso dentro del paganismo: debemos mucho a su austeridad y a su orientación intelectualista.

Anotemos en su "haber" estos rasgos positivos:

1º) Es una moral espiritualista, intelectualista, en que las bajas pasiones del cuerpo o del alma quedan subordinadas a la actividad más noble y pura del hombre: la contemplación; y no cualquiera, sino la del objeto más noble y sublime, las sustancias eternas.

2º) Por lo mismo es una moral teocéntrica (no precisamente en el sentido de obediencia, o activamente teocéntrica por parte de Dios), en cuanto que Dios es (positivamente) el objeto último de nuestra felicidad.

Ambas características eran perfectamente asimilables para una filosofía como la cristiana: estaban ya en ella. El elemento *nuevo* para el cristianismo fue el carácter *intelectualista* de la felicidad: es un aporte estrictamente aristotélico. Es claro que el amor desempeña (por influjo del cristianismo) una función mucho más profunda en Santo Tomás que en Aristóteles; pero siempre se salva la supremacía de la inteligencia.

Pero ¿cuáles son los elementos con que se debió completar o corregir la noción aristotélica de la felicidad, cuando más tarde se estudió a la luz del cristianismo?

1º) Traspone los límites de la vida presente, en que la felicidad siempre es precaria, y señala una posibilidad de absoluta felicidad para todos los hombres, en supervivencia eterna. La conclusión es cristiana, pero la funda el doctor Angélico en premisas estrictamente aristotélicas (*Sum. C. G.*, L. III, c. 48).

¡Cómo se ha agrandado el horizonte pagano de Aristóteles! De una felicidad contingente, para pocos, e im-

perfecta (a lo humano, según esta vida), hemos ascendido a una felicidad abierta a todos los hombres, y perfecta en todos sus atributos: objeto, intensidad, eternidad, seguridad.

2º) No acaba de excluírse (en virtud precisamente de las oscuridades metafísicas que acerca de Dios y del hombre subsisten en Aristóteles) la *visión pagana,* acerca del último destino del hombre y de la elección que a éste le cabe en el mismo. Mientras en el cristianismo el hombre, situado con relativa autonomía frente a Dios, es el dueño de su destino en cuanto está en su mano merecer la felicidad o la desgracia eterna, en casi todas las filosofías paganas, que no acaba de superar abiertamente la de Aristóteles, el hombre se halla sumergido en un fatalismo ante cuyo desenlace final nada tiene que hacer: la misión del sabio pagano no es otra que soportarlo con fortaleza, viendo cumplido en cada momento todo su destino, sin que le sea posible prevenirlo o crearlo. La trágica visión de un Edipo-Rey, sujeto en tal forma al fatalismo de su destino, que precisamente lo va a cumplir cuando hace los mayores esfuerzos por alejarse de él, es la mayor expresión del estrecho concepto que de la felicidad y de la libertad humanas llegó a obtener la filosofía griega, no superada claramente por el mismo Aristóteles.

Capítulo VI

LA POLÍTICA

1. Introducción. — De las tres partes de la filosofía moral nos quedan las dos últimas, es decir, *La política* y *La economía*, según la división aristotélica. De la primera se ocupa Aristóteles en su extenso tratado *La política*, dividido en ocho libros. De la segunda, esto es, de la ciencia que tiene por objeto el estudio de la sociedad familiar, trata especialmente Aristóteles en un pequeño opúsculo, que consta de dos libros.

Pero como el libro primero de la política se ocupa también de la familia, bastará el extracto que de él hacemos en el presente capítulo para que tengamos una idea de la concepción aristotélica de la familia.

La política de Aristóteles es un tratado completo en sus líneas generales. En el libro primero se ocupa de los elementos constituyentes de la sociedad civil, que son la familia y la aldea. En el libro segundo examina los sistemas políticos, teóricos e históricos, sujetándolos a la debida crítica. En los primeros capítulos del mismo critica largamente Aristóteles el sistema político de Sócrates y Platón. En el libro tercero estudia directamente la sociedad civil, su esencia, su fin. Enumera ya en este tercer libro las diversas formas de sociedad civil, que luego va estudiando detenidamente en los libros siguientes. He aquí las diversas formas de gobierno, según Aristóteles, y el juicio que le merecen:

Las dos formas más excelentes de gobierno son *la aristocracia y el reino*; les sigue *la república*. La aristocracia es el gobierno de pocos, los mejores. El reino, el gobierno de uno solo. La república simple, el gobierno de muchos. Todas estas formas de gobiernos son buenas, con tal de que los gobernantes miren al bien del pueblo, a la utilidad común, y no a su provecho personal.

La oligarquía y la democracia son formas de gobierno menos buenas que las anteriores, pero a veces pueden ser convenientes. La oligarquía es el gobierno de unos pocos, que mira principalmente a la utilidad de los ricos. La democracia, en cambio, es el gobierno de muchos, que mira principalmente a la utilidad de los pobres y menesterosos (L. III, c. 5). Estas dos formas de gobierno son unilaterales, por eso menos perfectas.

Finalmente, *la tiranía* es el gobierno de uno solo para propia utilidad. Esta forma de gobierno es sencillamente pésima y nunca puede ser conveniente.

Vamos a resumir en las páginas siguientes las ideas centrales de la política de Aristóteles, casi siempre con sus mismas palabras. Al final estableceremos la crítica de algunas deficiencias, a veces importantes, en la obra del Estagirita.

2. LA FAMILIA Y LA SOCIEDAD. — Para Aristóteles el Estado o comunidad política es la sociedad máxima que absorbe en sí a todas las demás, y tiende, por consiguiente, al más elevado de todos los bienes (*Política*, L. I, c. 1), ya que toda sociedad se une en vistas a algún bien.

Si dividimos la sociedad hasta sus últimos elementos (los elementos que ya no se prestan a una ulterior división), encontramos en su base la unión fundamental del varón y la mujer, "incapaces de vivir el uno sin el otro... en orden a la procreación" (L. I, c. 2); unión que es natural, no

arbitraria, por el deseo natural que todos los seres animales tienen de dejar tras de sí otro ser semejante.

Cuanto a la familia: "el varón tiene dominio sobre la mujer y los hijos (dominio como sobre personas libres), pero no del mismo género, porque sobre la mujer es político y sobre los hijos real. Pues el varón es por naturaleza más apto que la mujer para detentar la supremacía". El dominio sobre los hijos es real, porque es un dominio precedente del amor y de la ancianidad, carácter propio del dominio real (L. I, c. 8).

Con todo, la mujer, aunque siempre está sujeta al marido, tiene con él cierta igualdad, como los ciudadanos la tienen con quien los rige (ibíd.).

Otra unión natural que se nos presenta (nacida ésta de una mutua utilidad complementaria), es la del "señor por naturaleza" con el "siervo por naturaleza".

De estos dos primeros esquemas de sociedad se forma inmediatamente el hogar o familia; sociedad constituída para siempre y que responde a imperativos de la naturaleza. Cuando varias familias se unen, para conseguir una utilidad que sobrepasa ya a las necesidades cuotidianas elementales, se tiene la *aldea*, especie de colonia de familiares, sociedad también profundamente enraizada en la naturaleza.

Finalmente, la etapa perfecta de la evolución social es el Estado, o conjunto de diversas aldeas "que realiza la total independencia en el bastarse a sí mismo, que tiene su origen en las necesidades de la vida, y que es mantenido en la existencia por la tendencia a un vivir pleno y confortable" (L. I, c. 28).

Una confirmación experimental de esta génesis social la encuentra Aristóteles en el hecho de que los Estados primitivos y aun muchos de los contemporáneos fueran regidos por reyes. En efecto, procediendo el Estado origina-

riamente de la familia y rigiendo la familia el anciano progenitor, éste mismo venía a ser luego el jefe absoluto de la colonia y del Estado.

El Estado es también de *institución natural*, porque es el fin a que se orientan las otras sociedades naturales menores antes examinadas: "Todo Estado es de institución natural, ya que sus partes también lo son, y él es el fin de ellas" (L. I, c. 2).

Por eso el hombre "es por esencia animal político" (L. I, c. 2); con todo, su asociación es de un tipo muy superior a la de otros animales gregarios; v.gr., las abejas. Las bestias, en efecto, carecen de una lengua conceptual, y los sonidos que son capaces de emitir expresan tan sólo el dolor o el placer, únicas impresiones que son capaces de percibir. En cambio, al hombre, la naturaleza, que no hace nada en vano, lo dotó con una lengua capaz de expresar lo justo y lo injusto y otras nociones semejantes. Y solamente la comunidad de tales es la que merece llamarse Estado.

El Estado precede por naturaleza a la familia y al individuo: "Porque el todo precede necesariamente a la parte... Por consiguiente, el Estado precede evidentemente al individuo. Porque como éste, separado y librado a sus fuerzas, no se basta a sí mismo, está supeditado, como cualquier otra parte, a su todo" (L. I, c. 2).

Y así, el hombre incapaz de asociarse, o el que se basta totalmente a sí mismo, no es propiamente hombre, sino o una bestia o un Dios; y el primer fundador de ciudad, el más grande bienhechor de los hombres. Porque así como el hombre integral es el más perfecto de los animales, de la misma manera el hombre que no se somete a una ley y a un derecho, armado como está de inteligencia y fuerza, es el animal peor y más salvaje, y el más desenfrenado en seguir sus instintos. Y la ley y el derecho son patrimonio de los Estados (L. I, c. 2).

3. Esclavitud y racismo. — El estudio de las relaciones entre señor y siervo presenta un problema previo: ¿es contra la naturaleza la esclavitud? Hay, en efecto, quien así lo sostiene, por ser esto algo violento y el hecho de que la ley determine que uno sea esclavo y el otro libre, no muda en nada la naturaleza.

En principio, Aristóteles cree que no es contra la naturaleza, porque el fin de la familia es vivir y vivir bien. Y así como a cada técnico le han de proporcionar los instrumentos para ejecutar su obra, así también el que administra la familia necesita instrumentos no sólo inanimados sino también animados; como el capitán del buque necesita no sólo un timón sino también un timonel; porque las cosas inanimadas no pueden obedecer a la señal de su señor, que si así fuera ya no serían necesarios los esclavos. El esclavo es, pues, ante todo, un instrumento, pero un instrumento ordenado a la acción. Es, además, una cosa poseída, que pertenece absolutamente a su señor (L. I, c. 3).

Pero, ¿quién es por naturaleza esclavo? La respuesta es clara: "el que por naturaleza no es suyo sino de otro, y además es hombre, este tal es esclavo por naturaleza" (L. I, c. 3). Pero ¿hay hombres que sean por naturaleza tales? "Una inducción por los diversos órdenes de seres nos hace ver, dice Aristóteles, que en todos hay unos, los mejores, que rigen, y otros, los inferiores, que son regidos; así el hombre consta de alma y cuerpo, y el cuerpo está sujeto al alma, fuera de los casos de corrupción o depravación; entre los animales los mejores son los domésticos, y a éstos es conveniente para su conservación la sujeción al hombre; el varón es superior a la mujer, y la rige; por consiguiente, lo mismo ha de pasar en el género humano, y «todos los que son tan inferiores y menos dotados que los demás hombres, cuanto el cuerpo en relación al alma o el animal respecto al hombre (y tales son aquellos cuyo obrar con-

siste en el uso del cuerpo, y de los cuales no se puede obtener nada mejor), éstos son siervos por naturaleza y les conviene estar sometidos a obediencia... Porque es por naturaleza esclavo el que puede ser de otro, y en consecuencia lo es, y el que participa de la razón lo suficiente para experimentarla, pero sin poseerla totalmente [...]. Y ciertamente, la utilidad que prestan [los esclavos y los brutos] es muy poco diferente, porque tanto unos como otros sirven con sus cuerpos como auxiliares en los trabajos rudos. La misma naturaleza quiso establecer una diferencia entre los cuerpos de los libres y los de los esclavos: los de éstos, robustos para los trabajos violentos; los de los otros, erectos e inadecuados para tales trabajos, pero aptos para la vida civil, dividida entre la paz y la guerra»". Aunque Aristóteles reconoce alguna excepción en el proceso inductivo que ha hecho ("con todo, muchas veces sucede lo contrario, y unos tienen los cuerpos de libres y otros las almas"); sin embargo, lleva adelante su dura tesis: "Queda, por tanto, puesto en claro que mientras hay unos que son libres, otros hay que son esclavos por naturaleza, a quienes les toca con toda justicia servir" (L. I, c. 3).

Con todo, los que dicen lo contrario no dejan de tener algún fundamento en que basarse. Hay, en efecto, dos clases de esclavitud: la natural, de que ya se habló, y la legal, y esta segunda se presta a discusión: según la ley, los prisioneros de guerra son esclavos de los vencedores, pero ¿es esto justo? Por una parte, parece equitativo que quien es superior domine; y el vencedor es precisamente superior en alguna línea de excelencia. Pero, por otra parte, el tener más fuerza bruta ¿es justificativo suficiente para esclavizar al vencido?

Sea lo que fuere de esta discusión, no se puede poner en duda que en algunos casos es patente que a algunos les

conviene obedecer y a otros mandar, y que es justo que los primeros se sometan a los segundos.

Sin embargo, no deja Aristóteles al esclavo al capricho sin ley del señor: el imperio del señor sobre el esclavo, enseña el filósofo, no es *ad libitum*, sino que ha de armonizarse con la naturaleza de entrambos; y mandar desordenadamente, esto es. contra lo que exige la naturaleza de entrambos, es nocivo para los dos, porque los intereses de la parte son los del todo, y los del cuerpo son los del alma, y el animado es como parte de su señor, y como miembro animado de su cuerpo, aunque separado. Por esto, entre el esclavo por naturaleza y el señor por naturaleza hay una utilidad común y una mutua amistad.

En Aristóteles hay también una idea "racista": los arios "helenos" son superiores a los "bárbaros"; los helenos son señores y nobles, los bárbaros "esclavos por naturaleza".

Así (L. I, c. 1), después de afirmar que la mujer y el esclavo son distintos por naturaleza, continúa: "Entre los bárbaros, la mujer y el esclavo están en la misma categoría. La causa de esto es que ellos no son señores por naturaleza, y así su sociedad es de esclavo con esclava. Por esta razón dicen los poetas que «es justo que los helenos dominen a los bárbaros», como si fuese idéntico ser bárbaro que esclavo por naturaleza".

Más adelante (L. I, c. 4), discutiendo si un noble cautivo merece el nombre de esclavo o no, se expresa así: "Es necesario conceder que hay algunos que en todas partes son esclavos, y otros que no lo son en ninguna parte. Lo mismo se ha de decir de la nobleza. Éstos [los nacidos de noble estirpe] son nobles no sólo en su patria sino en todos los países; los bárbaros lo son nada más que en su patria; hay por tanto una nobleza y libertad que es plenamente tal, y otra que es sólo relativa [. . .]. Juzgan, en efecto, natural que como el hombre nace del hombre y la bestia

de la bestia, así los buenos nazcan de los buenos. Y la naturaleza tiende a proceder así, pero muchas veces no lo consigue".

4. Crítica del comunismo platónico. — Es evidente que para que haya Estado se requiere cierta comunidad, ya que Estado es sociedad.

Comunidad por lo menos de lugar: "Porque el lugar de un Estado es uno, y los ciudadanos son los que participan de un mismo Estado" (L. II, c. 1).

Fuera de esta comunidad esencial, ¿sería también conveniente una comunidad de hijos, de mujeres y de propiedad, como propone Platón?

El fin de Platón al proponer tal comunidad es el lograr la total unidad de la ciudad.

Una crítica inicial se impone: esta unidad total es quimérica, porque el Estado no sólo consta de muchos hombres, sino de hombres que difieren en categoría, fortuna y educación. Y, aun suponiendo la igualdad, unos tendrían que mandar y otros obedecer, cediéndose unos a otros por turno el gobierno.

Pero, prescindiendo de esto, la comunidad de mujeres e hijos ¿a qué conduciría? En primer lugar, nadie cuidaría de ellos. De lo general nadie se preocupa con diligencia. Pocos esclavos hacen a veces mejor su trabajo que muchos, porque cada uno lo deja a los otros. Y mataría además la afección natural: los hijos no conocerían a sus padres; los padres llamarían hijos a todos los jóvenes, pero ¿qué sería este amor a todos los jóvenes? Sería como "un poco de miel disuelta con mucha agua". "Porque hay dos cosas que impulsan más que ninguna otra a los hombres a preocuparse por algo y amarlo, que sea propio y único, y ninguno de estos dos caracteres se mantendría en una república así organizada" (L. II, c. 2).

¿Y la comunidad de bienes? En primer lugar, acarrearía la dificultad del cultivo de los campos: ¿quién lo haría? ¿Los extranjeros? Sería difícil encontrar suficientes. ¿Ciudadanos? Traería mucha discordia; "como en el gozar del fruto y en el soportar trabajo no hay igualdad sino desigualdad, es inevitable que se susciten discordias y quejas contra los que obtienen grandes utilidades y trabajan poco, de parte de los que reciben menos y soportan trabajos mayores" (L. II, c. 2).

"Una proposición tal puede parecer agradable y humana, y el que la oye la adopta con gusto y deseo y la aprueba, creyendo que de ella nacerá entre todos una admirable amistad; sobre todo si alguien se pone a recriminar los males que hay en las presentes formas gubernamentales como procedentes de la no comunidad de bienes: luchas, controversias judiciales y falsos testimonios, adulación de los capitalistas... Pero todo esto no procede de la no comunidad, sino de la maldad, pues a los que poseen bienes en común y están asociados, los vemos disentir entre sí mucho más que los que poseen bienes particulares... Parece totalmente imposible que tal sistema de vida pueda mantenerse" (L. II, c. 2, 1263 b).

5. LA AUTORIDAD. — En el libro III, c. 12. hace una crítica del absolutismo, que trascribiremos a la letra: "Parece que no es conforme a la naturaleza que uno solo sea señor de todos los ciudadanos, cuando el Estado consta de iguales. Porque los que son por naturaleza iguales, tienen los mismos derechos y la misma dignidad. En efecto, así como es dañoso para los cuerpos el proporcionar alimentación y cuidado igual a hombres desiguales (lo mismo se diga de los honores), así también es pernicioso el hacerlo en desigual medida con los iguales. Y así tan justo es que estos tales manden, como que obedezcan. Por consiguien-

te, lo equitativo es que manden y obedezcan por turno. Y esto es ya ley, porque la determinación de un orden es ley".

"De manera que es preferible que mande una ley que no un ciudadano; por esta razón, aunque se imponga el que algunos gobiernen, los que esto hagan son constituídos como custodios y sirvientes de las leyes". Aun suponiendo que el gobernante esté sujeto a la ley, no es partidario Aristóteles de que todo el poder se concentre en manos de uno solo.

"Es, en efecto, necesario que haya algunos que gobiernen, pero que sea uno solo es lo que se niega que sea justo, teniendo en cuenta que son todos iguales. Y lo que no puede establecer definitivamente la ley, tampoco el hombre sería capaz de determinar, y así, la ley particular, después de orientar cuidadosamente a los hombres, deja cierto margen que los magistrados han de especificar con sentencias en un todo de acuerdo con la justicia. Se concede además que se corrija lo que una vez hecha experiencia parezca mejor que lo establecido por la ley escrita [...]. La pasión pervierte a los jefes y a los varones más excelentes. Por eso la ley es algo racional sin mezcla de concupiscencia" (L. III, c. 12).

Insiste Aristóteles en la necesidad de conceder participación en la autoridad a todos los ciudadanos:

¿Qué es un ciudadano?: "es el que participa de la potestad judicial y ejecutiva" (L. III, c. 1). Participa no sólo por estar constituído en dignidad, sino aun por la libertad de hablar en las asambleas.

"Además, si el varón bueno, como antes decíamos, es digno de mandar, *porque es mejor que los demás*, dos varones buenos son mejores que uno solo" (L. III, c. 12). Por eso todos los ciudadanos participan de la autoridad igualmente: "ciudadano es el que participa en la potestad del juzgar y mandar" (legislar y ejecutar). Sin embargo,

en algunos casos permite Aristóteles mitigaciones según el carácter de los pueblos:

"Pero tal vez esto, continúa, sea verdad en algunos casos y no en otros; porque hay cierta clase de hombres por naturaleza aptos para soportar un imperio señorial; otra para el imperio real, y otra para el estado de ciudadanos; y para cada clase hay un derecho y una utilidad diversa. Con todo, la tiranía y las otras formas gubernamentales torcidas, no pueden ser conformes a la naturaleza porque se imponen contra ella.

"Por lo dicho queda en claro que entre semejantes e iguales no es ni útil ni justo que el poder sobre todos esté concentrado en uno solo, ya sea que no haya leyes, ya que él [gobernante] sea como ley, ya haya leyes; ni en manos de un varón no bueno el dominio de los buenos, o de un varón no bueno el de los no buenos, aunque supere a los demás en virtud, si no es un caso muy determinado que expondremos" (L. III, c. 12).

Este "caso determinado" es el de un ciudadano extraordinariamente superior:

"[Respecto de la justicia del ostracismo de los excelentes], no se ve tan claro lo que se ha de hacer, si se considera la forma estatal más perfecta y se trata no del que es excelente en algún bien particular (v.gr., en fuerzas, en riquezas, en multitud de amigos), sino del que aventaja a los demás en virtud. Porque ya no se podría decir que tal varón habría de ser desterrado de su patria, ni tampoco que tal varón ha de obedecer, porque sería algo semejante a querer mandar a Júpiter. No queda, por consiguiente, más (y esto parece ser establecido por la naturaleza) que todos voluntariamente se le sometan, y esto de manera que tales varones sean en los Estados reyes perpetuos".

6. El Estado ideal. — ¿Cuál es el Estado mejor? Aquel en que domina la clase media; una aristocracia de los de mediana posición:

"En todas las ciudades hay tres partes del Estado: una muy rica, otra muy pobre, otra en medio de las anteriores".

"El Estado tiende a constar en cuanto sea posible de individuos iguales y semejantes, y los que más se prestan a serlo son los de la clase media. Por tanto, el Estado mejor gobernado será necesariamente aquel que consta de esas partes de que por su naturaleza consta la síntesis estatal [. . .]. Queda, por consiguiente, demostrado, que la mejor comunidad política es la formada por la clase media, y que los Estados en que la clase media es numerosa y más poderosa que las otras dos, o por lo menos de cada una de ellas, son los que pueden ser bien administrados [. . .]. Por eso la suma felicidad está en que los que gobiernan el Estado tengan bienes particulares medianos. Porque donde unos los tienen excesivos y otros carecen de ellos, o se implanta una democracia exagerada, o una oligarquía pura, o por la exageración de cualquiera de las dos tendencias se llega a la tiranía; porque tanto de la democracia exagerada como de la oligarquía se engendra la tiranía, mientras que entre los de clase media y semejantes entre sí no es tan fácil que esto suceda" (L. IV, c. 11).

7. El totalitarismo. — El concepto de *totalitarismo* es muy afín al de tiranía, pero no siempre coincide. Totalitarismo implica la subordinación absoluta de los intereses del ciudadano como particular, a los de la sociedad. Dentro de este principio, el gobierno no puede ser *arbitrario*, tiene un fin supremo que debe respetar: *el bien común*. Por lo tanto, un gobierno totalitario no ha de ser necesariamente *tiránico* (la utilidad del gobernante sin normas objetivas del bien común); aunque fácilmente puede co-

lorearse como bien común el bien del gobierno, o de la maquinaria estatal, como lo hizo Maquiavelo en teoría y los reyes absolutistas de los siglos xvii y xviii en la práctica.

El defecto radical del totalitarismo está en que desconoce la existencia de obligaciones y derechos del individuo, anteriores e irreductibles a los del Estado.

Aristóteles, que condenaba toda clase de tiranía, según hemos visto, tiene sus aspectos estatales o totalitarios:

"El Estado es anterior por naturaleza al individuo". Porque el todo, dice, precede necesariamente a la parte... Por consiguiente, el Estado precede evidentemente al individuo" (L. I, c. 2). "Ningún ciudadano debe pensar que es suyo, sino que todos son del Estado: porque cada ciudadano es una partícula del Estado" (L. VIII, c. 1).

La aplicación de estos principios ha llevado al filósofo a conclusiones que van contra los derechos naturales de la persona humana:

la eliminación de los débiles y maltrechos;

la limitación de los hijos, aun por el aborto;

la total educación de los hijos por el Estado.

El Estado ha de determinar, según Aristóteles, la edad de los contrayentes y el número de hijos: "Si el legislador ha de tener cuidado ya desde el principio de que se formen bien los cuerpos de los infantes, ante todo lo ha de tener de la unión del varón y la mujer, [señalando] en qué tiempo y qué condiciones han de tener los que se unen en matrimonio" (L. VII, c. 16).

Los débiles han de ser eliminados y el número de hijos limitado en cierta manera: "Haya ley que ningún débil sea criado. Cuanto al número de hijos, si las costumbres vigentes impiden la exposición, se ha de determinar. Si en algún caso sobrepasase la cifra señalada, se ha de producir el aborto antes que comience la vida y el sentido" (L. VII, c. 16).

Finalmente, la educación de los hijos es *del todo* sustraída a los padres: "Como el fin que tiene todo el Estado es uno solo, es evidente que también la educación de todos ha de ser necesariamente una e idéntica, y que ha de estar a cargo del Estado, y no de los particulares, como ahora, que cada uno tiene cuidado de sus hijos y les da la enseñanza privada que le place. Conviene, al contrario, que el adiestramiento para lo común sea en común, y ningún ciudadano debe pensar que es suyo, sino que todos son del Estado. Porque cada ciudadano es una partícula del Estado" (L. VII, c. 1).

8. OBSERVACIONES CRÍTICAS. — Existe en toda la política aristotélica el método de observación de la naturaleza, que lo caracteriza en su metafísica. Este método le ha llevado a aciertos sustanciales, libres de subjetivismos, y ha librado, por ello, a la sociedad, de la anarquía, lo mismo que de la arbitrariedad: es el fruto de una observación inmediata de la naturaleza humana. Dentro de este marco, es Aristóteles siempre justo, moderado, objetivo. ¿Qué es lo que le ha faltado? ¿Cuál ha sido el origen de esas dos o tres fallas de largo alcance que todos los críticos señalan en la política de Aristóteles?

Creemos que éste: La visión que Aristóteles tiene de la naturaleza humana se queda a medio camino. Efectivamente: no hallamos en Aristóteles una percepción definida del último fin del hombre, absolutamente trascendente, frente al cual esta vida no es ya un fin en sí, sino un medio. No hallamos, por consiguiente, en Aristóteles, una visión del individuo humano, *a través* y por sus obligaciones sociales. No vemos en Aristóteles que la naturaleza humana como tal, el hecho de ser persona humana (débil o fuerte, sabio o ignorante, blanco o negro), lleva el sello de su dependencia inmediata de Dios, y que todos son ante Dios

iguales en dignidad natural; y todos ante Dios tienen abiertos *los mismos caminos de perfección y de dignidad moral.*

Fue el cristianismo el que agrandó el conocimiento de la persona humana, aun en el orden natural. Debía, por lo tanto, prolongar la moral y la política de Aristóteles, y corregirla, como había corregido la de Platón, la de los estoicos y la de los académicos.

Desde un principio debemos afirmar:

a) la dignidad de naturaleza en todos los hombres;
b) la igualdad del fin supremo para todos·
c) la independencia, en cuanto a dicho fin, respecto de los demás hombres (independencia relativa, aunque a veces absoluta);
d) la igualdad de ciertos deberes elementales de todos para con todos.

Siempre en el *orden natural.* Que si sobreponemos el *orden sobrenatural,* la filiación divina universal, católica, del hombre por la gracia, todavía se agranda y se sublima el horizonte de la persona humana.

La concepción cristiana del Estado tiene un panorama iluminado diversamente de la concepción pagana. Conservando las diferencias sociales propias de cada individuo, todos y cada uno de los hombres tienen abierto el camino para un ideal absoluto, trascendente. ¿Cómo ha conseguido, en último término, el cristianismo este efecto?

El verdadero punto de apoyo es una tesis de metafísica: la existencia de un Dios personal, y, por consiguiente, la comprobación de la personalidad de los seres racionales distintos de Dios.

Siendo Dios personal y los hombres personas, con un destino personal, libre y eterno en Dios, se establece a Dios como el único valor absoluto, ante el cual todo lo demás es relativo. Todos los seres dependen absolutamente de Dios, y sólo relativamente entre sí.



EPÍLOGO

Hemos recorrido las etapas principales de una exposición objetiva del pensamiento aristotélico. Insistimos en que hemos procurado detenernos en las etapas principales, con lo cual esperamos haber facilitado a los lectores una visión integral de la filosofía de Aristóteles. Pero con frecuencia hemos renunciado a tratar temas que nos atraían, y aun a ulteriores dilucidaciones de los que estábamos declarando, con el objeto de no impedir al lector una visión clara y sintética del conjunto, acumulando pormenores que podrían desviar su atención del núcleo principal.

En segundo lugar, recordemos el afán primordial de objetividad que nos ha guiado en todo nuestro trabajo. Hemos creído que lo que más podría interesar a los lectores eran las opiniones, el pensamiento del mismo Aristóteles, y que el trabajo de interpretación debería quedar en segundo término y servir tan sólo para iluminar los textos que íbamos estudiando. Por eso habrán notado los lectores que con suma frecuencia hemos recurrido a las palabras textuales del filósofo, invitándolos de esta manera a que sean ellos mismos sus intérpretes. Hemos tenido el mayor cuidado en anotar siempre las referencias bibliográficas, que abundan en casi todas las páginas de nuestro trabajo.

Sin embargo, ha sido indispensable en algunos momentos recurrir al método de interpretación, pues no siempre es posible dar con textos suficientemente claros; más aún, con frecuencia nos hallamos frente a textos aparentemente contradictorios. Esto no es de extrañar dada la naturaleza

de las obras de Aristóteles, de la cual nos hemos ocupado en el capítulo III de la parte primera.

Si después de haber estudiado íntegramente a Aristóteles echamos una mirada retrospectiva sobre el camino que hemos recorrido, no podemos menos que coronar con un verdadero acto de admiración las frecuentes sorpresas que hemos recibido durante el estudio particular de cada uno de los libros de Aristóteles.

Con frecuencia hemos admirado sutiles análisis, geniales soluciones, que han sido el eje de grandes pensadores durante los 23 siglos que han corrido desde los días de Aristóteles. Pero al final renovamos nuestra admiración ante el magnífico espectáculo de unidad, elevación y a la vez realismo del sistema aristotélico.

Sin embargo, no llega nuestra admiración hasta desconocer las fallas que hemos ido hallando en la obra de Aristóteles, que tiene su sello de imperfección humana, Recordemos las dudas y oscuridades que se ciernen sobre su pensamiento acerca de problemas tan fundamentales como la libertad de Dios, su causalidad eficiente (la creación), la providencia, la inmortalidad personal. . No podemos exigir ciertamente que un filósofo sea infalible. Aristóteles hizo ya mucho, y no podemos reprocharle lo que dejó de hacer. Pero eso no quita que reconozcamos el progreso que para la filosofía ha significado una mayor dilucidación de todos esos problemas, que se debe principalmente al aristotelismo escolástico iluminado por el cristianismo.

Creemos que Aristóteles triunfa en el método analítico y experimental: por eso su lógica y sus principios físicos de la constitución de los cuerpos (teoría de la materia y forma) han resistido las exigencias más justas del pensamiento humano y subsisten hasta el presente casi tal cual salieron de la cabeza de Aristóteles. En cambio, su metafísica ha debido ser iluminada con nuevos focos de luz, y agrandada

hacia horizontes más amplios. Fue éste el trabajo del cristianismo, el que aun en el orden puramente filosófico nos permitió resolver las dificultades ante las cuales claudicó el mismo Aristóteles.

En cuanto a la *Política*, debemos confesar lo mismo. Perfecta cuando se trata del análisis inmediato de la realidad, falla cuando trata de coordinar al hombre con su último fin. De aquí las deficiencias que nos hemos visto obligados a señalar.

Pero, repetimos, todo esto no disminuye nuestra justa admiración por el genio elevado y sobrio a la vez, realista y optimista, de uno de los mayores pensadores que ha tenido la humanidad.

LA AUTENTICIDAD DEL CORPUS ARISTOTELICUM SEGÚN ZÜRCHER *

Entre las modernas contribuciones al estudio de las obras de Aristóteles significa un aporte de primera categoría, y en ciertos aspectos una verdadera revolución, la obra publicada por Josef Zürcher, *Aristoteles' Werk und Geist*. El mismo autor nos precisa exactamente el alcance de sus conclusiones en la introducción. Se considera un continuador de las investigaciones de Jaeger, pero, como veremos, su labor supone un adelanto y aun un cambio en no pocos puntos de vista del ilustre historiador alemán de la cultura helénica.

Según Zürcher, el *Corpus Aristotelicum* (CA), tal como hoy lo tenemos, está escrito en su totalidad por Teofrasto, y no por Aristóteles. El "ignorante Neleo", en frase de von Arnim, se llevó a casa, no los escritos de Aristóteles, sino el testamento escrito por Teofrasto, como la tradición ya lo testifica. En este conjunto de escritos que Teofrasto había dejado se hallaban también los escritos dejados por Aristóteles, ya que éste había legado a su discípulo y sucesor Teofrasto sus propios escritos. Pero Teofrasto estuvo trabajando con el material que Aristóteles le había dejado, introduciendo en él modificaciones, supresiones y abundantes agregados, desde el 322 hasta el 288, es decir, por espacio de los treinta y cuatro años durante los cuales Teofrasto fue el maestro del Peripato.

* Reseña bibliográfica publicada en la rev. "Ciencia y Fe", nº 35-36, año 9 (1953), 73-81.

En esos treinta largos años, precisamente, se realizó dentro del Peripato la abdicación del idealismo platónico, ciertamente alrededor del 320, y la dirección hacia el empirismo. Puede, por tanto, afirmarse que el testamento de Aristóteles y el de Teofrasto se habían reunido en uno, según atestigua ya la tradición, pero el testamento de Aristóteles no tenía la forma con que lo dejó Aristóteles a su muerte, sino que había quedado cambiado y enteramente modificado, tal como lo legara Teofrasto al morir. ¿Qué es lo que restaba de la sustancia aristotélica, después de estas intromisiones de Teofrasto en el texto del maestro? Zürcher responde que *¡no más del veinte al treinta por ciento!* Pero respecto de la forma y redacción, éstas son ya totalmente de Teofrasto, con algunas excepciones: *Retórica, Sobre las virtudes y los vicios* y *Sobre la respiración.* Totalmente y puramente aristotélicos, sin lugar a duda, quedan hoy solamente la *Constitución de Atenas* y los *Fragmentos* exotéricos (p. 17).

Como se ve, la tesis de Zürcher es avanzadísima, ya que en el CA solamente del 20-30 por ciento pertenecía a la sustancia del pensamiento aristotélico; y la redacción sería totalmente de Teofrasto.

Sin embargo, reconoce Zürcher que Teofrasto no ha trabajado, cambiado, acortado o innovado en el mismo grado todo el CA, sino cada parte según la oportunidad. Hay que distinguir, por lo tanto, e investigar en cada caso cuál es el grado de influencia de Teofrasto. El resultado no es tampoco muy consolador, pues las obras fundamentales del CA son precisamente las que más trabajadas han sido por Teofrasto y, por consiguiente, las menos genuinamente aristotélicas. A éstas pertenecen: *Metafísica, Física, Analíticos, Categorías, Tópicos, Generación de los animales, Costumbres de los animales* y la *Ética a Nicómaco* (p. 18). Los libros que contienen más sustancialmente el pensamiento

de Aristóteles serían según Zürcher: *Sobre las virtudes y los vicios, Retórica, Fisiognómica, Sobre la respiración, Historia de las plantas, Causas de las plantas, Historias de los animales, De las partes de los animales* y algunas partes de la *Ética a Eudemo* y *Del cielo.* En general, dice Zürcher, las partes más antiguas del CA han sido menos trabajadas que las posteriores. Asimismo existe a veces algún que otro capítulo en el actual CA que es todavía del 80 al 90 por ciento aristotélico. La crítica debe determinar en cada caso el grado de influencia que el texto ha sufrido.

En cuanto a la *Ética a Nicómaco,* Zürcher admite la conclusión de Jaeger, de que ésta fue redactada alrededor del 300. Pero observa ya Zürcher que esta crítica no ha podido ser redactada por Nicómaco, según juzga Jaeger, puesto que Nicómaco era demasiado joven para escribir tal obra. Nicómaco debió ser alumno de Teofrasto entre el 315-305. El nombre de *Ética a Nicómaco* le viene de Andrónico de Rodas, que debió utilizar un ejemplar de la *Ética* que perteneció a Nicómaco.

Estas tesis avanzadas las apoya Zürcher en una serie de argumentos que él mismo agrupa, en la introducción, en cinco capítulos:

1. La prueba basada en los *Fragmentos* exotéricos de los diálogos, los cuales no pertenecen a la juventud de Aristóteles, sino al período ya maduro de su vida.

2. La prueba por la unidad del estilo entre las *Causas de las plantas* y las *Historias de las plantas* y el llamado *Corpus Theophrasticum.*

3. La dependencia del CA respecto de Euclides: El autor del CA conoció los *Elementos* de Euclides, que ha utilizado en grande; por lo tanto, no pudo ser Aristóteles, sino Teofrasto.

4. La duplicidad de corrientes dentro del CA, indica también un doble autor: Aristóteles y Teofrasto.

5. La exposición de la doctrina de Platón en el CA exige también la duplicidad de autor, ya que se halla expuesta de dos maneras diferentes e incompatibles.

6. Finalmente, la influencia del estoicismo en el CA (ps. 18-19).

Vamos a recorrer brevemente lo que más nos ha impresionado de estas pruebas, agrupadas por Zürcher para probar su tesis:

Como es sabido, los Fragmentos de los diálogos son tenidos por esotéricos. Generalmente se atribuyen al período juvenil de Aristóteles en que estaba bajo la inmediata influencia de Platón. Contra esta opinión, muy difundida aún entre los modernos críticos, Zürcher afirma que los fragmentos pertenecen al Aristóteles ya maduro de los cincuenta a los sesenta años, aun cuando admite que algunos hayan podido ser redactados desde los treinta años (p. 21). El carácter de estos escritos y los testimonios de los antiguos que los tenían por obras típicas de Aristóteles (Cicerón, Eusebio) (p. 23), demuestra que son obras maduras; asimismo se explica el testimonio de los antiguos que han considerado a Aristóteles como un platónico, aun cuando haya hecho algunas críticas a Platón (ps. 24-25). En cambio, el CA no es platónico. La oposición entre los exotéricos y los esotéricos fue ya reconocida desde antiguo; es conocido el testimonio fehaciente de Alejandro de Afrodisia, quien tenía textos completos de los exotéricos de que ahora carecemos y podía establecer mejor la comparación. Supuesta esta oposición, surge el problema de la autenticidad de la doctrina expuesta en uno y en otros. Zürcher sostiene que los fragmentos exotéricos representan el genuino pensamiento de Aristóteles, y que los esotéricos son fruto de una trasformación posterior (Teofrasto). Rechaza la hipótesis de Bignone, según el cual Aristóteles expondría su verdadero pensamiento en la escuela del Peripato, para sus

alumnos, en los esotéricos; pero que para el público culto, que era platónico, exponía la doctrina de Platón. Esta actitud no parece honorable en Aristóteles, pues supondría un fingimiento, inaceptable en un hombre como el fundador del Peripato (ps. 26-27). Menos admisible es aun la opinión del mismo Alejandro de Afrodisia, quien en su célebre texto explica la oposición afirmando que "en los acroamáticos [o esotéricos] expone Aristóteles su propio pensamiento y la verdad, pero en los Diálogos [o exotéricos] expone las opiniones de otros, las falsas". Evidentemente es un recurso que no hace tampoco honor a Aristóteles, e ideado solamente para explicar la oposición entre los exotéricos, platónicos, y los esotéricos contrarios a Platón. Por este motivo, se decide Zürcher, aun contra la gran autoridad de Alejandro de Afrodisia, en favor de los exotéricos, como representantes de la genuina doctrina de Aristóteles (p. 31).

Otro argumento es el de los libros biológicos *Historias de los animales* e *Historia de las plantas*. Se conserva una doble redacción en los fragmentos (exotéricos) y en el CA (esotéricos). La de aquéllos es menos precisa que la del CA. Los antiguos citan los fragmentos, que son más simples. El CA representa ya una elaboración ulterior con nuevos datos: está, por tanto, trabajado por Teofrasto. El estilo es también teofrástico (p. 48).

La exposición de la doctrina de Platón es otra prueba que desarrolla inteligentemente Zürcher. En el CA más de una vez aparecen desfiguradas las doctrinas de Platón (p. 49); luego, o tenemos que admitir que Aristóteles desfiguró y propuso con errores esenciales las doctrinas del maestro, o afirmar que la redacción actual del CA no es de Aristóteles. Además, la exposición de las doctrinas platónicas en el CA refleja precisamente las enseñanzas de los platónicos Xenócrates y Polemón, contemporáneos de Teofrasto (p. 59); lo cual sólo se explica por la nueva redacción

de Teofrasto. Esto aparece especialmente en la doctrina de la materia y de las ideas números (ps. 59-60).

El argumento de la influencia de Euclides en el CA es muy fuerte. Euclides escribió y enseñó en Atenas, en el Peripato, después de la muerte de Aristóteles. En 307 se trasladó a Alejandría (p. 60). Por tanto, la influencia de los *Elementos* de Euclides en el CA es posterior a la muerte de Aristóteles, y debida a Teofrasto. Zürcher señala veintidós pasajes de la manifiesta influencia de Euclides en el CA (ps. 67-73). Sólo se explica de la misma manera la influencia de Aristoxeno (p. 73) y Dicearco (p. 76).

Otro argumento interesante es el de los *catálogos* o listas (Pínakes) de Alejandría. Existen tres catálogos. El primero, conocido por Diógenes y Hermipos, nos da la lista de obras adquiridas a la muerte de Aristóteles. El segundo, conocido por Hesiquio, coincide con el primero. En estos catálogos no se incluye el CA. Un tercer catálogo de procedencia árabe se funda ya en Andrónico de Rodas y refleja el CA. El argumento tiene valor por cuanto nos da a conocer cuáles son las obras que a la muerte de Aristóteles se le atribuían (ps. 73-79).

También de interés es la influencia del estoicismo en el CA. Zenón no fue a Atenas hasta el 313. De manera que su influencia no pudo sentirla Aristóteles, sino Teofrasto. Zürcher ha reunido una interesante lista de términos estoicos que aparecen en el CA (ps. 83-85).

En las partes biológicas se nota el influjo del médico Diocles de Karistos, discípulo de Aristóteles que enseñó en el Peripato (p. 85). Esta influencia no ha podido pasar al CA sino a través de Teofrasto.

Otra interesante prueba la saca Zürcher de las obras *Causas de las plantas* e *Historias de las plantas*, incluídas en el CA, pero generalmente atribuídas a Teofrasto. Zürcher observa que el estilo de estas obras coincide con el del CA.

Ahora bien, esta unidad sorprendente de estilo (p. 96), demostrada ampliamente (ps. 96-122), delata la unidad de autor de estos libros y del CA. Zürcher va todavía más lejos; sostiene que estas dos obras son más aristotélicas que el resto del CA. El vocabulario en ellas es en un sesenta por ciento aristotélico, cuando el resto del CA sólo llega a un treinta por ciento (p. 122).

Finalmente, la dualidad de doctrinas en el CA está también revelando la dualidad de autores. Esta dualidad es un hecho para todos los críticos modernos y su explicación resulta uno de los problemas más difíciles. Zürcher resuelve la cuestión admitiendo que el CA se debe a dos autores. Si el autor fuera uno solo, éste suprimiría las afirmaciones antiguas, que ya no admite, y la sustituiría por las que él tiene en cada momento por verdaderas. Pero cuando es otro el autor que trabaja sobre manuscritos extraños y de un autor por el cual tiene gran respeto, tiende a conservar en lo posible las afirmaciones primitivas y a intentar un reajuste con las propias: de ahí esa doble tendencia, a veces contradictoria, que aparece en el CA. La demostración de esa doble corriente, de ese dualismo doctrinal del CA, será objeto de la tercera parte de la obra, en que Zürcher analiza detenidamente cada una de las partes del CA señalando las continuas discrepancias doctrinales.

Sobre la base del estilo, que conoce perfectamente, Zürcher ha intentado una cronología de las obras de Aristóteles, cosa que se ha tenido generalmente por imposible (p. 124). Ha distinguido tres épocas, según las partículas predominantes en el estilo: obras hasta 315, *allà mén*; hasta 308, *ou mén*; hasta 298, estas partículas han desaparecido casi totalmente. Naturalmente que la clasificación, en lo que se refiere a las fechas, no es matemática. Zürcher ha hecho un análisis muy interesante del uso de dichas partículas en las diversas obras del CA (ps. 128-130).

Como hemos indicado, en la tercera parte sigue, obra por obra, Zürcher el CA, señalando las discrepancias doctrinales que en ellas se advierten y tratando ya de discriminar las doctrinas que se deben a Aristóteles y las que proceden de Teofrasto. Es un trabajo de extraordinario valor, por su minuciosidad y precisión, y aun cuando en casos particulares sea difícil establecer la paternidad de las doctrinas, en su conjunto no puede menos de darnos la impresión de ser un aporte valioso para resolver este delicado problema. No vamos a seguir paso a paso a Zürcher en estos análisis. Tenemos ahora que contentarnos con decir una palabra de la conclusión, a la cual dedica la cuarta parte: *El espíritu de Aristóteles.*

¿Qué es lo auténtico en el CA y en los Fragmentos? Conforme a la conclusión de esta obra en el CA existen elementos auténticos e inauténticos, aristotélicos y no aristotélicos. Para discernirlos propone Zürcher el siguiente criterio: 1) Son genuinamente aristotélicos todos los fragmentos de los exotéricos, pero no los fragmentos de los esotéricos. Por lo tanto, toda doctrina del CA que se halle en los fragmentos exotéricos debe darse por auténtica. 2) Puede tomarse como norma segura de los escritos auténticos de Aristóteles el catálogo primero de la Biblioteca de Alejandría. Debe, sin embargo, tenerse en cuenta que esta biblioteca adquirió en vida de Teofrasto algunos exotéricos de éste.

Con este criterio trata de resumir Zürcher, en el último capítulo, los elementos propiamente aristotélicos que se conservan en los diversos grupos de obras del CA: 1. Lógica; 2. Física y Metafísica; 3. Tratados de Zoología y Biología; 4. Tratados del Alma; 5. Tratados de Cosmología y Geografía; 6. Ética; 7. Dios y Religión. En general las doctrinas que atribuye Zürcher a Aristóteles son más elevadas que las que ha introducido Teofrasto. Notemos, sin embargo, que Aristóteles admite, como Platón, que el mundo

sensible es animado con un alma del mundo (p. 348). Dios, según Aristóteles, lo conoce todo, y no es exacto, como se le hace decir en *Metafísica*, 11, 9, que sólo se conoce a sí mismo (p. 349). En cambio, tanto Platón como Aristóteles enseñaron, según Zürcher, no un monoteísmo estricto, sino una especie de henoteísmo (p. 352). Concluye su obra Zürcher con esta elevada apreciación de Platón y Aristóteles: "En Platón y Aristóteles tuvo la Ética y Teodicea precristiana su punto culminante. Es el *acmé* del conocimiento humano sin la luz de la revelación. La intuición de Rafael era exacta: «La Escuela de Atenas» fue en su doble unidad (Platón y Aristóteles) la escuela de la humanidad»" (p. 353).

Los resultados de la obra monumental de Zürcher son, a nuestro parecer, los siguientes:

1) Queda definitivamente establecida la injerencia en gran escala de Teofrasto, o en general del peripato posterior a Aristóteles, en el actual CA. En este sentido, Zürcher va mucho más allá de Jaeger, arribando a conclusiones nuevas y trascendentales. Tanto Jaeger como algunos críticos habían ya afirmado que algunas partes del CA eran post-aristotélicas. Recordemos que según Jaeger la *Ética a Nicómaco* pertenece al 300. Pero, aun cuando Jaeger supone con exactitud que el CA se fue formando con escritos varios de Aristóteles, y que su estructura definitiva la alcanzó en los últimos años de Aristóteles o tal vez después, supone, sin embargo, que el texto es fundamentalmente sacado de los escritos mismos esotéricos del Estagirita. La tesis de Zürcher niega esta concepción, afirmando que la redacción actual está hecha bajo Teofrasto, y que de la sustancia aristotélica sólo ha quedado una tercera parte.

2) La injerencia de Teofrasto en el CA es la mejor y quizá la única explicación de la duplicidad de doctrinas que se hallan en él. Este aspecto confirma, una vez más,

la duplicidad doctrinal del CA; y esto es de suma trascendencia, por cuanto la interpretación del texto debe ser enfocada desde una luz diversa de la que usaron los grandes intérpretes de la antigüedad. Éstos, tanto los griegos como los árabes y los escolásticos, partían de la hipótesis de que el texto era genuinamente aristotélico, y, por lo tanto, debía haber una unidad de concepción. La exégesis de los textos oscuros se forzaba a fin de hallar esa unidad, y bien conocidos son los muchos textos oscuros y difíciles, incomprensibles frente a otros textos. El Aristóteles de estos comentaristas tendría, por consiguiente, mucho de subjetivo.

3) Otro aspecto en que ha insistido Zürcher es el de la madurez doctrinal de los exotéricos, y, de consiguiente, su valor para juzgar del pensamiento de Aristóteles. En esto va también más lejos que Jaeger. Zürcher se decide por los exotéricos, para juzgar de la genuinidad de la doctrina. Es cierto que la dificultad presentada o fundada en el texto de Alejandro de Afrodisia es muy fuerte contra Zürcher. Alejandro es el comentarista más profundamente conocedor del texto y de la doctrina de Aristóteles. Es sin duda el más inteligente entre los comentaristas antiguos y tenía a la vista textos completos que ahora no poseemos. Siempre nos ha llamado, por este motivo, la atención el que se decidiera por el valor de los esotéricos. Es cierto, por lo demás, que la hipótesis de que Aristóteles haya expuesto en los exotéricos doctrinas ajenas y falsas no puede ser admitida.

4) Se impone una nueva exégesis de los textos del CA para determinar en cada caso tanto la genuinidad de los textos como su interpretación. La intromisión de Teofrasto no sólo ha cambiado materialmente el texto, sino, lo que es más, ha cambiado el espíritu de la obra. Tal vez el aspecto que todavía debe madurarse en la obra de Zürcher es la delimitación de las responsabilidades entre Aristóteles y

Teofrasto. Los aportes a este problema, que es el definitivo, hechos por Zürcher son, sin duda ninguna, muy valiosos, pero creemos que deben ser todavía más precisados y madurados.

Ciertamente, la figura de Aristóteles queda mucho más aproximada a Platón; éste significa mucho más para la escolástica, y Teofrasto adquiere una importancia hasta ahora insospechada por los críticos.

Es mérito indiscutible y extraordinario de Zürcher el análisis minucioso del texto y del estilo de los exotéricos del CA y del Corpus Theophrasticum, como hasta ahora no se había realizado. El vocabulario científico, tanto en matemáticas como en astronomía y en biología, ha sido estudiado y recopilado con una erudición sin precedentes. De todo ello dan prueba así las abundantes referencias del cuerpo de la obra, como los índices finales: 1. *Lista de las palabras que se encuentran tanto en el CA como en el Corpus Theophrasticum* (ps. 354-430). 2. *Lista de las palabras que se encuentran en el Corpus Theophrasticum, pero no en el CA* (ps. 431-436). 3. *Lista de los nombres de animales y plantas con sus correspondientes nombres científicos actuales* (ps. 347-449). 4. *Palabras de Epicuro en el CA* (ps. 450-451). 5. *Lista de fechas.*

NOTA BIBLIOGRAFICA

Aristotelis opera ex recensione Immanuelis Bekkeri, Edidit Academia Borussica, Berlín, 1831-1870. 5 vols. Los dos primeros contienen el texto griego, con el aparato crítico. El III las traducciones latinas: *Aristoteles Latine*, interpretibus variis, 1831. El IV recoge comentarios varios, *Scholia in Aristotelem*. El V contiene los índices. Los vols. I y II, IV y V, fueron reeditados por W. de Gruyter, Berlín, 1960 y 1961 respectivamente. Es la edición crítica más apreciada de las obras de Aristóteles y se cita por el título del libro, número de página, letra de columna *a* o *b* y número de líneas.

Aristotelis opera omnia. Grece et latine. Ed. Dübner, Bussemaher, Hotz. Didot, Paris, 1848-1869, 4 vols.; 1874, vol. 5, Indices.

Varias *traducciones* y *comentarios* latinos durante la Edad Media y el Renacimiento fueron realizados por diversos autores.

Como bibliografías generales pueden consultarse:

Bibliografía sobre ediciones y obras.

Bibliographische Einfürungen in das Studien der Philosophie: *8 aristoteles* M.D. Philippe O.P., A. Francke, Bern, 1948.

A guide to philosophical bibliography and research, Richard T. de George, Appleton, Century, Crafts, New York, 1971 (Selección bibliográfica, ps. XLI-XLV).

Se han realizado modernamente ediciones bilingües de varias obras del Estagirita, entre las cuales citamos:

Texto griego con traducción española:

Julián Marías y María Araujo, Instituto de Est. Políticos, Madrid.

1. *Política*, 1970.
2. *Retórica*, 1971.
3. *Const. de Atenas*, 1970.

Texto griego con la traducción latina de G. Moerbeke y española.

Metafísica, ed. trilingüe, por Valentín García Yebra, Ed. Gredos, Madrid, 1970, 2 vols. Bibliografía, ps. XLI-XLV.

Texto griego con traducción francesa (en curso).

Ed. "Belles Lettres", Paris. *Editados*: *Topiques*, 1967. *Politique*, 3 vols., 1968, 1971, 1973; *De l'âme*, 1980.

Ed. Vrin, Paris, varios volúmenes a cargo de J. Tricot.

– *Aristotle's Metaphysics*, 2 vols. W. D. Ross; A revised text and introduction, 1ª ed., 1924; última reimpresión, 1981.

– *Aristotle's De Anima*, Recognocit W. D. Ross; Clarendon, Oxford, 1959.

Sobre Aristóteles citamos dos obras clásicas:

– Brentano, Franz Clemens: *Aristóteles*. Traducción del alemán por Moisés Sánchez Barrado, 2ª ed. rev., Barcelona, Ed. Labor, 1943.

– Jaeger, Werner Wilhelm: *Aristóteles*, bases para la historia de su desarrollo intelectual; versión española de José Gaos, México, Fondo de Cultura Económica, 1947.

Se terminó de imprimir
en julio de 1986,
en Talleres Gráficos GARAMOND S.C.A.,
José A. Cabrera nº 3856, Buenos Aires.

Tirada: 1.500 ejemplares.



La obra monumental de Aristóteles es una de las que más profundamente han marcado el pensamiento filosófico, científico y cultural de Occidente. Todavía hoy, después de dos mil trescientos años, sigue siendo punto de partida y de retorno para los investigadores que intentan profundizar en los grandes temas de la lógica, la metafísica, la filosofía de la naturaleza, la ética y las ciencias sociales. En efecto, el Estagirita nos dejó agudos planteos y esquemas de análisis de los problemas centrales de la filosofía y de la vida.

Cuando uno estudia por primera vez los textos que nos han llegado de las obras de Aristóteles, sorprende comprobar que siguen todavía hoy vigentes muchas definiciones y planteos de los problemas y los conceptos de la lógica, de los primeros principios en la metafísica, de temas tan actuales para la ciencia moderna como los de tiempo, espacio, materia, extensión, cantidad, y, en fin, de la problemática sobre la felicidad humana, la moralidad y la política.

Ismael Quiles, con su capacidad de síntesis y su claridad expositora, ofrece, basándose en el conocimiento directo de los textos, una introducción fácil al difícil pensamiento de este genio de la cultura occidental.

